



SZELLELEM ÉS ÉLET

szerkeszti:
BARTÓK GYÖRGY

3

KONDOR IMRE: Történelem és politika

TETTAMANTI BÉLA: Dillthey pedagógiai rendszere

MARÓT KÁROLY: A filozófiatörténet írásának jelen ki látásai

Elvek — Könyvek — Folyóiratok

Kurze Auszüge



SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE: SZEGED, I. FILOZÓFIAI INTÉZET

BARTÓK GYÖRGY KEZÉHEZ: BAROSS-UTCA 2.

FELELŐS KIADÓ: BARTÓK GYÖRGY

KIADÓHIVATAL: KECSKEMÉT, POSTAFIÓK 146.

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DIJ:

EGY ÉVRE 8 PENGÓ; EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 PENGÓ

FŐBIZOMÁNYOS: STUDIUM-KÖNYVKERESK. BPEST, IV., KECSKEMÉTI-U 8.

E FÜZET MUNKATÁRSAI

Kondor Imre, Debrecen

Tettamanti Béla egyetemi magántanár

Szeged, Baross-utca 2.

Marót Károly egyetemi c. ny. rk. tanár

Budapest, V., Légrády Károly-utca 22.

A CÍMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

I. ÉVFOLYAM, 3. SZÁM

SZEGED, 1936 JUNIUS

MEGJELENT KÖNYVEK:

Zolnai Béla: Irodalom és Biedermeier,
(Szegedi Acta sorozatában) 1935.

Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története, II. k.
(Szegedi Acta sorozatában) 1935.

Bartók György: A középkori és újkori filozófia története,
Budapest, 1935.

Bartók György: A metafizika célja és útjai,
Budapest, 1935.

Ifj. Bibó István dr.: Kényszer, jog, szabadság,
(Szegedi Acta sorozatában) 1935.

Esztétikai Szemle, I. évf. 2. szám,
Szerkeszti Mitrovics Gyula.

Kaphatók a STUDIUM-könyvkereskedésben BUDAPEST.

SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN

ESPRIT ET VIE

MIND AND LIFE

REDIGÉE PAR GEORGE DE BARTÓK

professeur à l' Université de Szeged, Hongrie

PARAISANT TOUS LES TROIS MOIS

Kurze Auszüge 219

I. Kondor: Histoire et politique

B. Tettamanti: Das pädagogische System Diltheys

K. Marót: Eine Philosophiegeschichte up to date

S'adresser pour la Rédaction:

Professeur de Bartók, Szeged, (Hongrie) Baross-utca 2. szám

Történelem és politika*

1. A politika és történelem viszonyának vizsgálatánál már eleve szükségünk van e fogalmak pontos meghatározására, mert csak e meghatározás birtokában biztosíthatjuk fejtegetésünk egységét s remélhetjük célunk elérését. Célunk a tájékozódás. Szavak zűrzavarán kell keresztültörni magunkat, hogy a teoretikus tájékozódás esz-közéig eljussunk: a fogalomig. E módszer oly' régi, mint az igény, hogy a világot a maga egészében megértsük: oly' régi, mint a filozófia. A szó a legtökéletesebb kifejező eszköz: az egész lélek utat talál rajta keresztül s minden más kifejező eszközzel szemben nagy előnye, hogy a gondolatközlés egyetlen eszköze. A fogalmat nem lehet érzékelni és érzékeltetni, csak kimondani lehet. Ha szavaink zűrzavarosak, az annyit jelent, hogy nem vagyunk becsületesek, vagy nincs művészi érzékünk, vagy nem szeretünk gondolkozni. Becstelen, ízléstelen és buta a kor, hol a szóból nem árad a következetesség, az artisztikum és az értelem. Az igényt, amit az értelem támaszt a szóval szemben, a legnehezebb érvényesíteni: a szó az érzékiség bűvkörébe vonja a gondolatot, de a fogalmi gondolkozásnak általánosításra van szüksége. Innen a gondolkozás két nagy hibája: vagy a konkrétot emeli az absztrakt rangjára, vagy az elvontat minősíti reális léttel bíró konkrétnek. A kritika e kettőnek dialektikáján nyugszik s kérdései mindig teoretikus irányúak. A kritikai kérdés tehát *spekulatív* s a kritikai kérdés jelen esetben így hangzik: micsoda általánosításra van szükségünk, hogy a politika és történelem együtt tárgyalható s a tárgyalás egysége a közös meghatározó alap révén biztosítható legyen?

I.

2. A legáltalánosabb kategória, melyben a politika és történelem egyesíthetők, a *közlélek* fogalma. Közlélek fogalmával jelöljük az organikus lelki élet azon funkcióit, melyeknek létesítő elve magának a közösségnek léte. Vannak ugyanis tények, melyek a lelki

* Felolvastatott a debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. osztályának 1936. febr. 23-án tartott felolvasó ülésén.

élet állományához tartoznak ugyan, de az egyéni lélek kategóriáiból nem érthetők meg maradék nélkül. Abban a *tényben* lelik magyarázatukat, hogy ember és ember szükségszerűen közösségben él a földön.

Pusztán ontológiai szempontból nézve, a lelki élet kétfelé választása jogosulatlan. A lelkiélet substratuma adva van az egyéni lélek funkcióiban s ezen túl lélekről beszélni kritikátlan hiposztázis vagy pusztá metafora. Valóban minden olyan kísérletben, mely a közlélek tényeiből ontológiailag különböző lelki funkciókra következtet, a Hegel-féle monstrum, az objektív szellem gondolata, kísért. A nehézségen az segít túl, ha belátjuk, hogy a közlelki tények önálló lelki funkciók feltevését nem is követelik meg, mert meglétük a közösségi elv folytonos érvényesülésén kívül semmi másra nem utal. A közlelki tények lelkiek: a lélektani kategóriák maradék nélkül érvényesek rájuk. A közlélek fogalma nem revelál külön pszichológiát. Ha az ösztönkötés és feloldása a lelkiélet alaptörvénye, akkor úgy fejezhető ki a közlélek lényege, hogy nem új ösztönök képezik alapját, hanem új hiányok, ingerek jelentkezése a közösség irányában. Külön *sensus communis* felvétele veszélyeztetné a lélek egységét s megtévesztőleg hatna a tények magyarázatában. A köztudat, közakarat, ha az egyéni lélek funkcióin kívül mást, magasabbat értünk rajta, haszontalan metafora. A közléleknek az egyéni lelki funkciókon kívül nem áll más rendelkezésére.

3. Vegyük közelebből szemügyre a dolgot. A legszembetűnőbb ez a viszony a nyelv kérdésében. A nyelv struktúrája a lélek struktúráján épül fel. A nyelvtudomány semmi más, mint alkalmazott pszichológia. Egészében a lélek művészi ösztönének, részleteiben a lelki funkciók alaki és alkati törvényeinek hatása alatt fejlődik és él a nyelv. De magának a nyelvtudománynak is van egy egzisztenciális kérdése. Mindezen lelki funkciókon túl is mi a magyarázata magának az előállásnak? Mi az a *primum movens*, melynek a nyelv genezis a teremtetést köszönheti? Egy *tényre* bukkanunk itt! A nyelv előállása meglévő pszichológiai feltételek mellett a közösségi életben leli magyarázatát. Merőben formális ontológiai törvények nem döntenek egy tény megléte, vagy nemléte felől. A pszichológiai funkciók csak a nyelv törvényszerűségét garantálják, a nyelv *élete* a közösségi elv függvénye marad.

Azonos megfontolások után sorolhatjuk a közlelki tények közé a politikát és a történelmet is. Politika fogalma alatt azokat az akaratos cselekvéseket értjük, melyek a közösségi élet *tudatos* irányítását, organizálását célozzák. Amilyen szerepet játszik az egyéni életben az akarat, ahhoz hasonló hivatása van a közösségi életben a politikának. Az akarat ereje és a politika hatalma egymásnak megfelelő fogalmak. De ha ontológiailag egyezik is a két funkció: politika és akarat, az egzisztenciális kérdés a politikát is a közlelki tények közé sorolja.

A történelem ontológiai alapja ugyancsak pszichológiai funkció:

a történelmi tudat. A történelmi tudat pedig semmi más, mint közösségtudat. A közfelfogás — helytelenül — itt is külön érzékről beszél, a történelmi érzékről, de könnyen belátható, hogy a közlélek fogalma nem tűri a lélek egységének ilyen megzavarását. A fődolog, hogy világosan átlássunk két tényt, először, hogy a lelki funkciók minősége másíthatatlanul megmarad a közlélek területén is, aztán, hogy vannak tények, melyek azt bizonyítják, hogy a lelkiélet egy része valóban a közösségi elv uralma alatt alakul ki.

4. Csak ha kellően átértettük a politika és történelem fenti meghatározását, leszünk képesek a két tényező jelentőségét megérteni s a határt megvonni, melyen túl jogosulatlan minden igénytámasztása a politikának és történelemnek. Fontos, hogy felismerjük politikában és történelemben az alapul szolgáló lelki funkciót, hogy hivatásukat az egész strukturában megjelölhessük s fontos, hogy ezt abból a szellemi minőségből értsük meg, mely az alapul szolgáló lelki funkció sajátja. Fontos továbbá, hogy a kultúrát egészen lelki valaminek értsük meg s a közlélek fogalmával magyarázzuk azokat a tényeket, melyeket az egyéni lélektan az autonómia feláldozása nélkül magyarázni nem tudhat. Fontos, hogy kultúránk egységét és ez egységen belül az egyes funkciók autonómiáját a lelki élet egységében és a lelki funkciók sui generis mivoltában lássuk biztosítva. A kultúrfunkciók abban a szellemi minőségben bírják korlátjukat, mely az alapul szolgáló lelki funkció sajátja. Tehát minőségi korlátozásokról van szó, nem mennyiségi korlátozásról. Éppen így a lelki funkciók autonómiája nem azt jelenti, hogy pl. a lélek egy részét az akarat, másikat az értelem, harmadikat az érzés birtokolná, így semmivé lenne a lélek egysége. Az akarat mindenestől uralja a lelket, korlátja csak abban van, hogy az akarat sohasem lehet pl. érzés stb. Ugyanígy a politika az egész kultúrára igényt tart. Nem lehet a kultúrának részlete, melyet az organizáló munka ne érintene meg s ne hatna át: ebben a vonatkozásban nincs korlátja a politikának. A politika korlátja *transzcendentális* korlát, amennyiben az akarat minősége szab határt neki.

A kultúra a maga egészében politika, történelem és nyelv egyszerre, mert a kultúra a közlélek élete, ez pedig a lélek egységén s funkcióinak szellemi összetartozóságán épül fel. Most, mikor határt akarunk vonni politika és történelem között, nem merev elválasztásról van szó. Nem két külön valóság áll szemben egymással s önállóságuk nem különállást jelent. Ugyanazon egységes valóságnak, a kultúra valóságának minőségileg különböző formáiról szölkünk s ezek a maguk módján az egész kultúrát képviselik s fejezik ki. Ezek a kifejező formák éppen független mivoltukban őrzik a kultúra egységét, mert csak így áradhat beléjük *belülről* a szellemi tartalom. Autonómia a kultúra területén annyit jelent, hogy a közlelki funkciók hamisíthatatlanul és korlátozás nélkül fejezik ki azt a szellemi tartalmat, melynek kifejezésére saját természetüknél fogva preformálva vannak. Korlátjuk nem a valóságban van s ép-

pen ezért legyőzhetetlen. A közlelki funkciók, azaz e kultúrformák nem cserélhetők fel egymással anélkül, hogy ez a tény magának az egész kultúrának életét ne veszélyeztetné. Élő kultúrában a funkciók nem preferálhatnak egymásnak. A politika nem lehet vallás, a vallás nem politizálhat. Ugyanígy a történelmi tudatnak nem lehetnek vallási elfogultságai s politikai tendenciái.

5. De mivel ezek a kultúrfunkciók ösztöni eredetűek, a valóságban expanzivitás a jellemzőjük. Ez a magyarázata annak, hogy kultúrák fejlődésében az egyes funkciók akadályozzák egymást az érvényesülésben s örökös a küzdelem közöttük. Minden pesszimizmus nélkül szemlélhetjük a világban dúló harcok forrását. Az ösztön erejének mindig nagyobbak kell lennie, mint annak a tényleges szerepnek, amit a valóságban betölt. Csak így van biztosítva a kultúra élete. A harcoknak értelmük van a kultúrában. Harcokban higgad meg, kultúrálódik az ösztön.

A kultúra története — könnyen belátható ezek után — a közlélek fejlődésének függvénye: hiszen kultúra és közlélek ebből a szempontból azonos fogalmak. Az, hogy mit tegyünk e fejlődés lelejtére, nem a történelem problémája. Nem empirikus adatok döntenek ebben a kérdésben, hanem a lélektani elemzés s egyfajta, reduktív következtetési mód, mely egy tény lehetőségének elvi feltételeit kutatja, nem pedig az ok és okozat külső hálózatát fonja meg.

Könnyen elfogadható feltevés, hogy az összes közlelki funkciók között a nyelvet illeti meg az időbeli elsőség. Az egész társas életnek a közös nyelv lehetett megindítója. Az ösztöni eredetű társulási készség a nyelv révén lett lelki kapcsolattá, kulturává. Az akkor már igen fejlett egyéni lélek kultikus cselekményei csak a nyelvben válhattak a közösségi élet vallásos tényezőivé. Magának a nyelvnek (ige) szerepe predomináns minden kultúrvallásban. A lélektani megfontolás igazolja e transzcendentális előfeltevéseket. A lelki funkciók között is a fantázia, a szimbolizáló, művészi tevékenység bontakozik ki előbb. A nyelv, mint mű, teljes egészében a közlélek derengésének szimbolizmusában fogant.

A vallás lelki funkciója az *érzés* (az akarat csak passzív szerepet játszik a vallásban). Az akaratot nyüzgő érzés a vallás gyökere. Az érzés jelentkezése a lélek tényleges életének időileg első mozzanata. Természetes, hogy éppen a vallás kívánczik a közlelki funkciók sorának elejtére. A vallásos érzésnek kellett áthatnia legelőször a közösséget, mihelyt a nyelvben *méltó* közvetítőre talált (jó időnek kellett eltelnie, míg a közösségi akarat és közösségi tudat kialakul).

A vallás és nyelv szoros összefonódása nem ment végbe harmónikusan. A nyelvet, a szimbolizáló, művészi erőt kisajátította a vallás. A varázsszavakban rögzítve van a nyelv s ezáltal elveszti eredeti jellegét: a jelentő képből kihullott a jelentés s maga a kép értelmetlen adrakadabrává torzult. A kötött imaszövegek a nyelv szabadságának halálát jelentették. Irodalomná differenciálódását is a

papok körében élte meg a nyelv. A vallás béklyóba verte a nyelvet, de ezzel azt a lelket verte béklyóba, mely neki magának is táplálódajkája volt. A vallás a nyelv bilincsevé lett, de a nyelv is bilincsevé a vallásnak. E kettős rabság feloldása közös feladat volt. A próféták vállalták azt a feladatot, hogy a rab lélek nyugtalanságát elsirják s szabadság vágyát világgá kiáltsák. A fölszabadult nyelv töri szét a lélek börtönét, hogy újra buzoghasson a vallás eleven forrása.

6. Az akarat érvényesülési tere a földi célok világa. A politika a közösséget reális célok szolgálatába állította. A közös nyelv és közös vallás bölcsői a kulturának, de az önálló élet kezdete a politikával indul meg. A vallás és nyelv összetartó erői, belső fermentumai a kulturának. Mély vallásos és nyelvi kultúra nélkül a közösség atomjaira hull s részleteiben idegen bálványoknak lesz rab-szolgájává. A belső kohézió nem pótolható még oly erős külső hatalommal sem. Az érzés és a képzelő erő belső rokonsága nélkül szükkölködő lelkek nem alkothatnak lelki közösséget. De bármily erős is a belső együttérzés egy közösségen belül, önállóság híján nem alkothat kulturát. Az önállóság biztosítéka az erős akarat: a közösség céljai irányába feszülő egységes és egészséges akarat: a politika. Politika nélkül tengélet vár a kulturára és rabszolgaság. Politika nélküli kulturának történelmi példája Egyiptom. Politikai önállóság híján azon a kulturfokon merevedett civilizációvá, amelyen a vallásos funkció dominál. Az egyiptomi akaratot az a vallásos érzésvilág nyűgözte le, melynek szimbólumai a piramisok. Milliákat nyűgözött le egyazon révület s ez akarat sorvasztó révületből a közösség soha, legfeljebb az egyén tudta időről-időre kiszabadítani magát s így lendületét veszítve az egyiptomi kultúra önön maga életnívója alá süllyedt.

De a politikának nemcsak kifelé van meg a jelentősége, hanem nagy funkcionális jelentősége is van a közlélek életében. Mint minden önálló funkció, a politika is kifejező forma, alkalom belső formáló készség kiélésére. Tehát nemcsak külső szükség, hanem a lélek belső higiénája is megköveteli a politikát. A közösségi életnyilvánulások a politikától nyerik virulentiájukat. A görögség politikai eszménye egész kulturájukra lendítő erővel hatott. A lelki higiénia feltétele a minden irányban megosztott érdeklődés s a funkcióknak reális étellel való telítődése. A politikát nem lehet szláv módra elálmodozni, sem magyar módi szerint szónoklatokban kiélni.

A politika térhódítása, a kultúra életében a legnagyobb küzdelem árán vált lehetővé. Már természete szerint is nagyobb expanzivitás s követelőbb modor jellemzi. Mindig erős hierarchikus rend szegül ellen a politikának vagy megfordítva. A hangsúly hol a vallásra, hol a politikára esik. S csak lassan differenciálódott a közösségi lélek annyira, hogy maradék nélküli expanziót fejtsen ki mindkét irányban. Még az újkorban is megvan a földi cél és túlvilági cél antagonizmusa s bár látszólag mindkettőnek joga érvénysítettik, idők

folyamán hol egyik, hol másik válik illuzórikussá (30 éves háború).

7. Az újkor előhaladtával annak a nevezetes folyamatnak lehetünk tanúi, hogy politika és vallás kibékülnek egymással, hogy közös harcot folytassanak egy új igénytámasztás ellen. Ez az új igény nem az emberek érzéseire appellált, nem is az emberi akaratot készült irányítani, sem földi, sem mennyei céljai nem voltak, sokkal többet akart ezeknél: meg akarta *érteni* a kulturát. Az értelmi ösztön autonómiája érvényesült abban a nagyszerű mozgalomban, melynek sokfelé elágazó jelenségeit *felvilágosodás* gyűjtőnévvel látják el. Az értelmi ösztönnek is megvan a maga belső funkcionális s külső egzisztenciális jelentősége. Ennek ismerete megment azoktól az elfogultságoktól, s előítéletektől, melyek a felvilágosodást még ma is körülengik. Ha megértettük az eddigi fejtegetések lényegét, könnyen belátjuk, hogy az Aufklärung jelentkezése nem az idő és tér egy pontján lokalizálható elmuló tény volt, hanem ugyanazon kozmikus kényszer terméke, melynek a kultúra egész fejlődése eredménye. Aki a felvilágosodást úgy határozza meg, hogy az az emberi (!) ész mindenhatóságát hirdette s a vallást és társadalmi rendet detronizálta az ész nevében, az egy elavult s igen korlátolt ítéletkezést ismétel. Az értelmi ösztön önállóságának proklamálásában lehetett tulságosan követelőző, de szándékaiban sohasem volt becsfeien és aljas. Ma már a felvilágosodás nem extrem program, hanem belső szellemi tartalmat sugárzó formája az élő kultúrának. A történelmi megítélésnél pedig azt a nagy megújodást kell figyelembe venni, amely hatására az egész kultúrában végbe ment. A közlélek differenciálódását jelentette ez ontológiai szempontból, ugyanakkor egy nagy önigazolási folyamatnak lett elindítója az egész kulturális élet területén. A valóságban annyit jelent ez, hogy a kultúra minden ágában az eredeti jelentés és jelentőség kidomborítására törekedtek, minden funkció eredeti minősége irányában reinkarnálódott: s az európai civilizáció merevségén egy korszakon keresztül — átlüktetett az élet ritmusa.

8. De mindez másodlagos valami: Annak az igénynek, amit a felvilágosodás hirdetett, igazi jelentőségét akkor értjük meg, ha a kultúra egységének transzcendentális előfeltételeit vesszük figyelembe. Az egész fejtegetés azon a feltevésen nyugszik, hogy a kultúra a maga egészében lelki valami s hogy a kultúrfunkciók a lélek autonóm funkcióiban bírják transzcendentális feltételüket. Kultúrfunkciók és a lélek funkciói között nem parallelizmus, hanem azonosság van. Ez az ontológiai azonosság egzisztenciális síkban két szférát alkot: az egyéni és a közösségi lélek világát. A közösségi élet tény, de lelki tényé, azaz kultúrává, csak az autonóm lelki funkciókban válik. A társulási készség a fiziológiai ösztönöknek is lehet sajátja, de az így létrejött társas élet nem válik a kultúrának alapjává. Modern történelmi szemléletünknek a fejlődés a vezérlő elve. Fejtegetésünk eddig igyekezett kimutatni a fejlődés apriori, azaz a lélek immanens funkcióiban megtalálható elveit. Ezek segítségével

úgy határoztuk meg a politika és történelem fogalmát, hogy azok közlelki tények. Aztán a közlelek fejlődésében igyekeztünk a politikának és történelemnek nyomára bukkanni. Most, mielőtt így felkészülve a politika és történelem küzdelmét belső összefüggésük megvilágításával próbáljuk megérteni, arra a kérdésre is megfelelhetünk, hogy miért éppen a történelem és politika összefüggését választottuk vizsgálódásunk tárgyává. Miért igényel a politika és történelem tüzetesebb tárgyalást, mint a többi közlelki funkció? A felelet igen egyszerű: mert a történelem és politika viszánya tipikusan modern komplexum. A legújabb kor kultúrájában ez a két funkció dominál. A vallás háttérbe szorult, civilizációvá merevedett vagy kultúra alá süllyedt, szektává lett. A politika és történelem fogalmai köré csoportosítható minden, ami a legújabb kor kultúrájában *elvi* szempontból jelent valamit. A kor kulturális képe e két fogalomban tömöríthető egységes szemléletté.

II.

9. A politika jelentősége a kultúra önállóságának biztosításában van. A kultúrában, mint lelki valóságban egységes központi akaratnak kell működni, hogy a szembe feszülő természeti és történeti erőket legyőzze s befelé belső biztonságot, kulturális önértetet s meggyőződéses hivatásérzést biztosítson. De az önállóságot nemcsak kívülről fenyegeti veszedelem! A belső differenciálódás bizonyos tömörülést tesz szükségessé, a több irányban való expanziónak a belső intenzitás növekedése a feltétele. Hogy éri el a kultúra ezt az intenzitásnövekedést? A reflexió révén. A kultúra fejlődése a lélek belső tartalmának fokozatos kiáradásában, világgátárulásában megy végbe. A kultúra uralmat jelent. Erre az uralomra úgy tesz szert a lélek, hogy funkciói révén rendre belefoglalódik a környező világ reális életébe. De a központ és a kerület között kölcsönös a hatás: a belülről kifelé ható áramlást nyomon követi egy másodlagos lelki tény: a reflexió. E reflexióban eszmél a közlelek önmagára. Az öneszmélés a pesszimizmus hangulatában megy végbe, mert a lélek az öneszmélésben expanziójának korlátjára bukkan.

A léleknek azok a funkciói, melyeknek a művészet, vallás és politika a kulturális formája, belső mivoltjuk szerint korlátlanosság jellegével bírnak. De a fantázia határtalansága, az érzés végietlensége s az akarat gátat nem ismerő hatalma a valóságra áradva önmaguknak váltak korlátjává. Jól értsük meg, a lélek korlátja sohasem lehet más, csak ami maga is lelki tény. A közlelket saját életnyilvánulásai determinálják. A hagyomány törvényeket teremt, szabályokat ír elő az életnyilvánulások minden terén, de ezek a szabályok másodlagos lelki vonások s a lélek eredeti strukturájától teljesen idegenek. Az értelmi reflexió a lélek életét egy tér-időileg lokalizálható mozzanathoz rögzíti: a belső alakító törvények helyét külső szabályokkal cseréli fel, a kultúrát civilizációval. A közösségi

tudatot egészen a hagyomány tölti be, annak a kultúrfoknak hagyománya, melyen a tudatosulás végbement. E reflexió révén a közlélek elveszti autonómiáját, saját magának válik szolgájává s funkciói elvesztik kulturális jelentőségüket. A kozmikus kapcsolatok érzése kihál a közösségből, a művészi teremtés forrása elapad s az aktivitás értelmetlenné válik. Ez belsőleg túlságos individualizációra, külsőleg teljes különállásra vezet.

10. A felszabadítást csak a közösségi tudat szabadságától lehet remélni. A közösségi tudat ezen a fokon kötve van önön természetétől idegen törvényekhez. Azt a kulturális hivatást, hogy fölszabadítsa a többi funkciókat s visszaadja autonómiájukat, csak úgy töltheti be, ha önmagára eszmél, s felismeri azt a szerepet, melyre belső szellemi mivoltja kvalifikálja. De ebben a szellemi minőségben egyúttal korlátja is van az észnek. Korlátozni kellett tehát az észet, hogy helyet csináljunk a hitnek; de nemcsak a hitnek, hanem politikának, művészetnek: az egész kultúrának. De az ész korlátja nem a valóságban van, hanem saját maga belső mivoltjában. A *Freiheit unter Gesetze* kanti gondolata érvényesült az észelvek felfedezésében. Az ész saját magában ismerte fel korlátjait s egyúttal szabadságát is. Autonómiájának érvényesítésével elvileg az egész kultúra autonómiáját proklamálta.

De maga az ész nevében folytatott szabadságmozgalom másodlagos jelenség. A közösségi tudat funkcionális jelentőségét transzcendentális gyökereiből kell megérteni. A kultúra a szükségszerű öneszmélésben elveszti azokat a kozmikus viszonyítási módokat, melyek autonómiáját biztosítják. A kultúrfunkciók jellemvonása a sui generis mivolt: ez önállóságot biztosít számunkra, de az önállóság kozmikus jellemvonás. Az autonómia tehát egyetemes életigény. S a kultúra *létparancsa* a szabadság. A történelmi tudat e hiányzó egyetemes viszonyítási módot nyújtotta a modern kultúrának. Honnan vette a történelem azt az abszolút nézőpontot, ahonnan a kultúra értelmét nyerte? Hogyan került föléje a nyüzgő hagyományoknak? S micsoda igény érvényesült a történelmi tények egyetemes megítélésénél? Azoknak az elveknek érvényesítése hozta mind ezt magával, melyek az ész autonómiáját is garantálják. Az a felfedezés szolgáltatta a szempontokat, mely a megismerés nagy újkori válságát az ismerő funkciók egyetemes érvényének kimutatásával megoldotta.

Újra ismételjük: a történelmi tudat nem külön ontológiai valóság, hanem az egyéni tudat a közösségre vonatkoztatva. Az ész felszabadulásának kulturális jelentősége az előbb említettekből teljesen világos. A kultúra *belső* szabadságát biztosítja a történelem által, hogy egyetemes észelvek alapján *megérti* a történelmet s ugyanakkor az észelvek másik csoportjában a történelmi tények *megítéléséhez* is abszolút alapot nyer. A történelem ezek után nem lehet pusztán csak művészi érdeklődés eredménye, sem politikai, sem vallási tendenciák szószólója, hanem önálló kultúrfunkció,

melynek felbecsülhetetlen jelentősége a kultúra szabadságának védelme a múlt nyűgöző hatásával szemben.

Az ilymódon értelmezett történelemben válik újra kultúrává a múlt. S csak a helyes történelmi kultúrában lesznek élővé a hagyományok.

III.

11. Hogy történelem és politika között meglássuk az összefüggést, fogalmainkat olyan általánosságba emeltük, ami azt a gyanút keltheti, hogy az összefüggés csak in idea van meg. A történelem egészen mást jelent a konkrét fogalmakkal s pragmatikus módszerrel dolgozó történésznek, mint a filozófusnak s kérdés, hogy ez általánosítás nem változtatta-e meg túlságosan is a történelem fogalmának eredeti értelmét. Ha a történelem szempontjából nézzük a politikát, egészen biztos, hogy más képet nyerünk s más vonatkozásokat emelünk ki s ugyanígy más jelentőséget tulajdonítunk a történelemnek a politika szempontjából. Életteljesebbnek tűnhetik fel esetleg az így nyert összefüggés, mint amit a fent vázolt fogalmi konstrukciók adnak. Ha azt mondjuk pl., hogy a történelem az élet tanítómestere, vagy ha a politikai iskolázottságot hasznosnak hirdetjük a történelmi tények megítélése szempontjából, akkor bizonyos harmonikus összefüggés képződik az emberben, mely gyakorlatilag fontos ugyan, de veszedelmes lejtője az igazságnak. A meggyőződés, hogy világképünkben bizonyos harmóniának kell uralkodnia, oly mélyen gyökerezik bennünk, hogy nem látjuk meg az ellentéteket ott sem, ahol a harmónikus kibékítés vágya csak mint további kutatásra utaló ösztönzés jogosult. Történelem és politika önállósága nem engedi meg, hogy a közöttük lévő összefüggést pusztán hasznossági relációkban jelöljük meg. A politika jelentősége nem ítéltető meg a történelem szempontjából, ugyanúgy nem a történelemé a politikáéból. De ha jelentőségről beszélünk, szükségszerűen viszonyítást végzünk! A fentiekben azt a közös viszonyítási alapot igyekeztünk megtalálni, melyen politika és történelem jelentősége mérhető. Fogalmaink általánosítása ennek a viszonyításnak eredménye, mellyel egyidejűleg igazoltuk az önállóságot és az összefüggést. Az önállóság egyetemes vonása a kultúrfunkcióknak: s a kultúrfilozófia csak a funkciók önállóságának elismerésén át juthat el *totális* szemléletre.

12. Nem lesz érdektelen a negatív próbát megadni egész fejtegetésünkhöz — utalván azokra az egyoldalú kísérletekre, melyek a legújabb korban a történelem és politika problémájának megoldására tettek.

A történelmi tudat mintegy két évszázada éli a maga önálló életét abban a nagyszerű formában, amit a modern történelemtudományban szemlélhetünk és csodálhatunk. A történelmi tudat önállósága éppen tudományjellegében manifesztálódott. A tudományjel-

leget nem a nagyobb objektívitás biztosítja számára — szemben előző korok történelmével, — nem is a módszeres eljárás precizitása; mindezek már függvényei a tudományosságnak. A tudományosság biztosítéka a történetnek magáért a tudásért való kutatása. Előző korok történetírásától általában meg kell tagadnunk a tudomány jelleget még akkor is, ha tudományos szempontból esetleg jól felhasználható is: mert heteronómia jellemezte. Művészi és erkölcsi célok preferáltak a történelmi tudatnak, vagy üdvértörténet lett belőle: csak éppen magáért a tudásért s a tudásban megnyilvánuló kultúrális értékért nem művelték a történelmet. A történelmi tudatot művészi (pl. Herodotos) politikai (Thukidides) és vallási (közép-kor) szempontok uralták. A politikai szempont uralma áttért az újkorra is. A politika gyámsága alatt tengődő történelem természetes, hogy nem tudta kultúrális hivatását betölteni, hiszen önálló szempontok híján nem is lehetett más, mint a fennálló politikai hatalom igazolója, propagátora. Önálló szempontok nélkül legfeljebb regisztrálhatta az eseményeket, de az összefüggést és folyamatosságot nem tudta kellőképpen motíválni.

13. Voltaire az, kiben a történelmi tudat öntudatra ébredt s önálló szempontokra tesz szert. Voltaire rádöbben, hogy amit történelemnek neveznek, csupán eszköz, mellyel a politika visszaél, mert az ilyen történelem átalakítja a múltat, hogy megfeleljen jövőt illető szándékainknak. Voltaire és kortársai arra a tényre lettek figyelmesek, hogy a történet nem azoknak az eredőknek eredményeként alakul ki, melyek együttvéve adják a politika szövevényes hálózataát, hogy a politika a történet számára alig jelent valamit. Hogy az a rengeteg jóakarató, vagy legtöbbször nem is kifogástalan törekvés, amit a mindenkori politikusok kifejtene, futó hab a történet nagy árjában, hogy sokkal elemibb erők alakítják a történet folyását, semhogy olyan következményekkel nem járó részletek, mint hadseregek vonulása, udvari ceremóniák stb., stb. fontosak lehetnének.

Nézzük csak Voltaire történelmi művének címét! Szó sincs benne politikáról: *Tanulmány a nemzetek erkölcséről és szelleméről s a történelem főbb tényeiről*. S vajjon miben látja ezeket a főbb tényeket? „Nem a háborúk, hanem a társadalom történetét kívánom megírni, megtudni hogyan éltek az emberek s melyek azok a művészetek, amiket közösen műveltek... tudni akarom, milyen lépcsőfokon haladtak az emberek a barbárságból a civilizáció felé.” Ebben az van kimondva, hogy a történelem mozgató erői közt nem szerepel a politika. Mert a történet erői ösztöni természetűek: a haladást az ember pszichofizikai ösztönrendszerének hiányai indítják, nem pedig a politika kitervelt módszerei.

Voltaireék révén kísérlet történt, hogy a politika jelentősége megállapíttassék. Ez a kísérlet a politika bukásával végződött. Ebben a tényben az a tanulság, hogy a történelem nem az az egyetemes viszonyítási alap, melyből a politika megítélhető.

14. A politikának ez a kiszorítása a történelemből nemcsak a történelmet alakította át, hanem kihatott magára a politikára is. Az elárvult politika szinte agonizálni látszott. Ugy tűnt fel átmenetileg, hogy a politika sem egyéb, mint az emberi faj tévedéseinek egyike, melytől ideje volna megszabadulni. Ennek a meggondolásnak dogmája éppen ellenkező volt, mint a politikai abszolutizmusé. Ez a politikában mindenható erőt látott, amaz úgy vélte, hogy az a leg-tökéletesebb politika, melynek működése végre is odavezet, hogy minden politika feleslegessé lesz.

Nem csoda ezek után, hogy túlzó politikai törekvések egyoldalú történelmi szemlélettel tüntek ki: az osztályharc hirdetői a történelmi materiálizmust, a nemzeti imperiálizmus hívei egy túlzottan nacionális értékelésű történelmet termeltek ki. A XIX. sz. folyamán minél inkább távolodik a politika és történelem az eredeti jelentéstől, annál nagyobb antagonizmus támad közöttük. Histórizálták a politikát „politizálták” a történelmet, de sem a történelem, sem a politika nem mondhattak le véglegesen önállóságukról. A belső összefüggés iránt érzéketlenül a hasznossági relációk kiemelésével igyekeztek biztosítani a harmóniát. Jóakarató s világboldogításra törekvő szocialisták békítik össze látszólag a politikát a történelemmel. Amint az abszolutizmus tagadta a történelmi tudat autonómiáját, ugyanúgy tagadja a szocialista a politikáét. A szocializálás nem lehet kulturális program, természetes hát, hogy a szocialista nem ismerhet el önálló politikát sem, mert a politika önállóságának csak a kultúra szempontjából van értelme. Politikát a szocialista szerint csak a történelem gyámkodása mellett szabad művelni, mert a történelem adja meg azokat a törvényeket, melyek a társadalom életében működnek s ezeknek ismerete garantálja, hogy politika valóban a közösségi akarat kifejezője s a világ boldogítására, erre a nagy szocialista álomra való törekvés, egyik állomása lesz. Figyeljünk azonban a disztinkcióra, melyet közösségi akarat és közakarat fogalmai között meg kell tennünk. Közakarat a közösség irányába ható tudatos törekvés, közösségi akarat pedig a közösségen belül egyes tagok törekvésének summája. Amannál szellemi velleitások, erkölcsi felelősség, itt a tömeg, a nagy számok törvénye, az általános és titkos választójog a döntő.

15. De a szocializmusnak nem sikerült elrejteti a történelem és politika ellentétét. Ha Voltaire a történelmi tudat autonómiája érdekében szállt síkra a gyakorlati, politikai szempontok detronizálásával, el kellett jönnie a kornak, mikor a politika, a gyakorlati érdek is megtalálta a maga fanatikus védelmezőjét. Megtalálta azt Nietzsche Fr. személyében. Nietzsche volt az, ki először hirdette a szocialista álom alkonyát; az új politika hajnalát, melynek nem lesz szüksége a történelemnek sem tanácsára, sem ellenőrzésére. Történelem és politika között újra kiéleződött az ellentét, mint egykor Voltaire idejében Nietzsche nekitámad a történelemnek az emberi aktivitás érdekében. „Nem kik mertek tagadni multat, de kik nem

magvak a jövőnek . . .” — hirdeti a mi Adynk is. Ha Voltaire a történelmi tudat autonómiáját védi, az ész szabadságát hirdeti a történeti tények megítélésénél, Nietzsche érvényt szerez annak a feledésbe ment kanti tételnek, hogy az életnyilvánulások között a gyakorlatiakat illeti a primatus. Annyit jelent ez a mi szempontunkból, hogy a politika nem veheti irányelveit a múltból, mert a múlt ismerete végtelenül fontos ugyan kultúránk szabadsága érdekében, de semmi esetre sem garantálja a jövő alakítására irányuló törekvésünket, azaz politikánkat. Voltaireék megvetették a politikát, mert szerintük a történeti életben, annak kialakításában semmi szerepet nem játszhatik. Nietzsche kimutatja, hogy a történelmi tudat túlságos favorizálása megöli a politika autonómiáját, már pedig ez azt jelenti, hogy jövőnk életünk semmi más, mint másolása a már elélt életnek. Pedig ez a jövő új lehetőségek megvalósítását kívánja tőlünk. Ezeket az új lehetőségeket az emberi *szabadság* garantálja. Ezért a politikusnak fölül kell emelkednie a hasznossági relációk hálóján, az erkölcsi elhatározás magasságába. A politika alkotó tevékenységnek eredménye. Az állam nem szerves életegység, se nem kölcsönös szerződéseken alapuló szociális alkulat, hanem „Kunstwerk“, azaz belső formáló készség vetülete a valóságban. Hegel univerzalizmusa s a szocializmus individualizmusa ellen egyként harcol Nietzsche.

Grotius atómisztikus s Aristoteles organikus államelméletével szemben nem állhat meg a politika autonómiája. De Nietzsche számára a politika önállósága posztulátum. Államelméletének (L. Binder: Nietzsches Staatsauffassung Logos, XIV. Bd.) alapját nem önkényes előfeltételezések adják, hanem a kultúra transzcendentális vizsgálata, azaz azoknak a végső tanulságoknak alkalmazása, melyek ott szunnyadtak a kanti filozófia nagyszerű logikai konstrukcióiban. Nietzsche a kanti filozófiának tanulságait a kultúra problémáinak feltárásában gyümölcsöztette. Nevezetes tette az volt, hogy akkor, mikor a politika önállóságát s ennek az önállóságnak kulturális jelentőségét hangoztatta, hirdette a politikai felelősség új formáját is. A kategorikus imperativushoz hozzátartozik a kategorikus imperator is — mondja egy helyen. S ennek értelme az, hogy a politikust éppen erkölcsiségének abszolút foka emeli oda, honnan a kultúra sorsának irányítását feltétlenül kötelező ideák, értékek teremtésével megadhatja.

16. De ezzel újra fejtegetésünk első részében adott megállapítások kerülnek felszínre. Politika és történelem összefüggését csakis abból a kulturális jelentőségből érthetjük meg, melyre belső alkatuk képesíti őket. Határsértést jelent az, ha valamelyiket elébelyezzük a másiknak. Pedig e határsértést könnyű elkerülni, ha a történész szeme előtt tartja, hogy a kultúrát csak magyarázhatja, s ha a politika eredeti feladatokat vállalásában és végrehajtásában igyekszik biztosítani a maga önállóságát.

Kondor Imre

Dilthey pedagógiai rendszere¹

Első tekintetre úgy látszik, mintha Dilthey műveinek legújabbban megjelent IX. kötete azt a képet, amelyet az eddig ismert s 1888-ban nyomtatásban megjelent *értekezése* alapján a neveléstudományhoz való viszonyáról alkottunk, lényegesen nem változtatná meg. A kötet tartalmának legnagyobb része ugyanis a múlt század hetvenes és nyolcvanas éveiben tartott neveléstörténeti előadásai, az az egyetlen elméleti értekezés pedig, amelyet a kiadó ebben a kötetben közöl, semmi egyéb, mint az értekezés bővebb *tervezete*.²

Ha azonban azt, ami a Nohl által összeállított kis füzetben rendelkezésünkre áll, összehasonlítjuk, a T. eredeti, teljes alakjával, akkor kiderül, hogy bizony az É. csak igen hiányos és csonka kivonat; sok olyan rész kimaradt belőle, aminek ismerete nélkül D-nek a korabeli neveléstudományt megújítani akaró törekvéseiről alkotott képünk csak igen hiányos marad.

D. pedagógiai szemlélete azonban még e teljesebb kép tükrében is csak azt a meggyőződést erősíti meg bennünk hogy a neveléstudomány kérdései tudományos érdeklődésének csak mintegy perifériáján foglaltak helyet; részletesebben, s akkor is főleg történeti vonatkozásban csak addig (1895) foglalkozott velük, ameddig a filozófiai tanszékkal járó eme kötelezettségét Paulsen le nem vette válláról.

Hogy mindennek ellenére a pedagógia elméleti kérdéseivel szemben való kritikai állásfoglalásának az elmélkedés mai irányainak megértése szempontjából jelentősége van, annak az a magyarázata, hogy D. egyike azoknak, akik a nevelésen való tudományos gondolkodás egyik legjelentősebb fordulópontján állanak. Egyike

¹ Székfoglaló a Magyar Paedagogiai Társaságban 1936. március hó 21-én.

² Az *értekezés* (=É.; Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft) megfelelő helyeit Nohl kiadása alapján idézem (Kleine pädagogische Texte. Heft 3. J. Beltz, Langensalza); a *tervezetét* (=T.; Grundlinien eines Systems der Pädagogik) D. művei IX. kötetének szövege alapján (Gesammelte Schriften IX. B. Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.), Ott, ahol D. egyéb műveiből idézek, az összes művek kötetét és a lapszámot jelzem.

azoknak, akik a neveléstudomány terén törnek utat a 19. sz. természettudományos és pozitivistá szellemű gondolkozásával szemben az új idealisztikus filozófiai áramlatok érvényesülése számára. Kant kriticismusa, Hegel, Fichte, Schleiermacher idealizmusa, a 19. sz. elejétől kezdve annak derekáig, sőt a szorosán vett szaktudomány és gyakorlat terén a 20. sz. elejéig uralkodó Herbart-féle realizmussal szemben tehetetlen volt. Az idealisztikus filozófia egyik újabb lendületének kellett eljőnnie, hogy a nevelés kérdéseinek gondolkodóknak ebben a gondolatrendszerben való hite megrendüljön, és új, az eddiginél termékenyebb, mert nagyobb összefüggéseket meglátó, szélesebb filozófiai látókörrrel rendelkező nevelésügyi szemléletnek adjon helyet. A dogmatikus Herbart-féle rendszert a marburgi ujkantiánus iskola, majd pedig a mind erősebbé váló újhegelianizmus bomlasztja meg. Ezek teremtik meg az új neveléstudomány kialakulásának lehetőségét; azok között pedig, akik az újhegelianizmus előtörését, kibontakozását elősegítették, történelmileg az első helyek egyike mindenestre D-t illeti meg.

Korának a felvilágosodás naturalista köréből eredő rendszereivel az É. és a T. tanúsága szerint elsősorban azért helyezkedik szembe, mert azok forradalmiak és bomlasztóan hatnak a társadalom történetileg kialakult rendjére. A kritikai vizsgálódást — úgy tetszik — főleg gyakorlati szempontból látja tehát jelentősnek. Az a véleménye, hogy ez az absztrakt és az egyetemesérvényűség igényével fellépő pedagógiai tudomány, amely „minden eddigi alakjában a természetes teológiának és természetjognak, az absztrakt nemzetgazdaságnak és államtudománynak” testvére, „elvonat és egyhangú sablonja által uralkodni akar a nevelésügy ama nagy történeti megjelenési formáin, amelyek a nemzeti kultúrák mélységeiből eredtek”. A korabeli tudományosság szempontjából anomália az olyan neveléstudomány, amely „vak a történelem mély értelmével és összefüggésével szemben”, amely „annak finom szövődékét, ami van, t. i. a valóság észszerűségét feláldozza vagy az utilisták üres ideáljának, vagy pedig a szubjektív ethosznak”. Az É. bevezetésében kora neveléstudományának különösen azt veti szemére, hogy „a nemzetek különbségére, az államok szükségleteire való tekintet nélkül valamilyen egyforma ideált kívánnak a fennálló iskolaügyre ráerőszakolni azáltal, hogy a nevelés célját, a tanítási tárgyak értékét az oktatás módszerét egyetemes érvénnyel”, tehát teljesen különböző népek és korok számára különbség nélkül, kötelezően akarják előírni.

Ez a látszólag elsősorban a nemzeti társadalom nevelésügyének védelméből kiinduló kritikai gondolatmenet azonban nemcsak a történelmi iskola tanítványának historizmusát és relativizmusát leplezi elénk. Bármennyire hangsúlyozza is D. minden tartalmi célformula történelmi meghatározottságát, s minden erkölcsstani tétel relativitását, elvetvén mindenféle metafizikai, világot magyarázó elv

érvényességét, kritikájának legmélyén éppen a természettudományos gondolkodásból szükségszerűen eredő relativizmusnak legyőzésére irányuló törekvés él. Jól tudja, hogy azt az ellentétet, amely e rendszerek hamis egyetemesítő igénye és a történetileg kialakult nemzeti társadalmak megbecsülésének követelménye között fennáll, a történelmi iskola álláspontján nem lehet feloldani: „hiszen mi végre is nem csak azt akarjuk tudni, hogy milyenek voltak a dolgok; a mi korunknak épp úgy, mint minden más kornak a nevelési cselekvés szabályozására van szüksége. Ha a történelmi iskola csak annak megismerésére törekszik, ami volt, úgy nem tudja az elpusztított természetes rendszert pótolni. Ezen a téren is, mint az etika, poétika, politikai gazdaságtan rokon területein avval a kérdéssel áll szemben a tudomány: melyik ponton ered annak megismeréséből, ami van, az arra vonatkozó szabály, aminek lennie kell.“

Az É. kérdésfeltevésében D. középponti problémájának visszhangját kell látnunk. Ő is, mint nagyobb fordulatokat előkészítő átmenetek képviselői általában nemcsak szkeptikus volt, hanem történelmi helyzetének megfelelően bizonyos vonatkozásokban relativista is. Szkeptikus nemcsak a természettudományi megismerés logikai érvényességét statuáló transzcendentális ismeretelmélettel, hanem a Hegel-féle világkép metafizikai rendjével szemben is. Azonban az egész életmunkát végső szándékaiban eldöntő középponti irányultság, amely ezt a gondolkodót jellemzi, mindezek ellenére mégis csak a minden relativizmuson győzedelmes ismeretelméleti alapvetés keresése. Éppen a Ding-an-sich megismerhetetlenségét valló filozófiai meggyőződése döntötte meg hitét a természettudományi megismerésben, az arra alapított filozófiai rendszerekben és a metafizikai világrend valóságában. Szerinte „a természet csak megjelenése, öltönye a felfoghatatlannak“, (V. 10.) s ehhez a felfoghatatlanhoz semmiféle gondolkodási módszerrel nem tudunk hozzáférközni. Az tehát, hogy ő filozófiai munkásságának főfeladatai a történelmi ész kritikájának megalkotását tűzte ki maga elé, elvi szakítást jelent a természettudományos gondolkodás alapfeltételeivel s egyúttal olyan ismeretelméleti alapvetés megteremtésének kötelességét, amely tételeinek egyetemesérvényűségét abszolút módon biztosítja. Ezt a bizonyosságot egyedül az u. n. szellemtudományokban találta meg abban a világban, amely a belső tapasztalás közvetlenül adott tényeire támaszkodik. „A külső észrevevéssel szemben a belső észrevevés az élményeken alapul, közvetlenül van adva“, s így a benső állapotok reálitása a biztos kiindulása minden megismerésnek“. (V. 170, VIII. 180 s. köv. l.) Egész életében az a kérdés foglalkoztatja, hogy „milyen az összefüggése azoknak a tételeknek, amelyek mind a történetíró ítéletének, mind a közgazdász következtetéseinek, mind pedig a jogász fogalmainak alapjául szolgálnak“. (I. XVII.) S az egyetemesen érvényes megismerésének feltételeit keresi az É.-ben is, hiszen — mint egyik pedagógiai cikkében

mondja — a nevelés éppen olyan célösszefüggés, mint a szellemtudományok többi tárgyai. A történeti fejlődés során a kultúrának az emberi élet differenciálódása és a munkamegosztás következtében kialakult és egymástól elkülönült nagy célösszefüggései között a nevelésnek és intézményeinek sajátos helye van. „Minden más célösszefüggés egyetlen egycél megvalósítására irányul; gazdasági élet, jogtudomány, művészet ilyen célösszefüggések; a nevelés és oktatásügy ezek mellett sajátos helyet foglalnak el: azt a képességet akarják a felnövekvők nemzedékében kifejleszteni, hogy ebbe a célok által irányított életbe tevékeny részvétellel bekapcsolódhassanak.“

A szellemtudományok egyik területén, s így természetesen a neveléstudományban sem lehet megállani a történeti iskola álláspontján, amely szerint egyetemesen érvényes ideál nem állítható fel; tehát olyan sem, amely nevelésünknek irányt szabna. Ezzel ugyanis minden egyetemesen érvényes tudomány lehetetlenségét állítanók. „Ez a szkepticizmus minden területen, a jog, a gazdasági élet, az állam, a vallás és a nevelés terén csak a történetet és a leírást hagyja meg és minden szabályt, minden egyetemesen érvényes elvet megszüntetne. Megsemmisítené azonban a tudományt is, lehetlenné az élet vezetését.“ A kritikai szemlélődésnek tehát a neveléstudomány körében is csak az lehet a kötelessége, hogy ennek a tudományt megsemmisítő szkepticizmusnak véget vessen s megkeresse az egyetemes érvényű szabályozás lehetőségének feltételeit. Az ilyen természetű szabályozás lehetőségét mind a T-ben, mind pedig az É-ben csak úgy látja biztosíthatónak, ha a nevelés célfogalmában a tartalmi és formai elemeket elválasztjuk egymástól s a nevelés célját tisztán formálisan határozzuk meg.

Mivel minden tartalmi cél történelmi változásnak van alávetve, a nevelésnek, a lelki élet kifejlesztésére rendelt tevékenységnek, szabályai csak úgy lehetnek egyetemesen érvényesek, ha azokban az élet céljának szolgálata jut kifejezésre. „Eddig azonban az élet célját nem vezették le egyetemesen elismert módon a világ metafizikai rendjéből, s az eddigi tapasztalatok alapján úgy látszik belátható időn belül nincs is kilátás erre. Így tehát csakis magában a lelki életben lehet a teleologiai rendet felkutatni; s ennek kifejezése kell, hogy legyen végső eredményben minden az élet céljáról szóló egyetemesen érvényes tétel és „a cselekvések minden szabálya.“ Innen, a lélek immanens teleologiai összefüggéséből kapja a nevelés s vele együtt a neveléstudomány a maga egyetemes érvényű célfogalmát, mint az egyetemesen érvényes szabályozás alapvető fel-tételét. S így a lélektan, t. i. az új szemléleten épült „pszichológia lesz egykor alapja a neveléstudománynak, a neveléstudomány pedig alkalmazott pszichológia; az azonban még nem látható be, hogy mikor fog a lélektan ilyen magas követelményeknek megfelelni.“

Ez az itt kifejezésre jutó pedagógiai pszichologizmus csak egye-



nes következménye D. szellemtörténeti életszemléletéből eredő filozófiai és ismeretelméleti pszichologizmusának, amely szerint a szellemtudományok alapja a lélektan, a szellemtudományi valóság megismerésének egyetlen forrása pedig a tudatban adottság által biztosított átélés.

Éppen azért, mert „a szellemtudományok tárgya maguknak az élményeknek a benső tapasztalatban adott realitása“, (V. 363.) D. felfogása szerint a szellemtudományok alapja a lélektan, sőt mivel csak ezek, a benső világ tényeit kutató tudományok tartalmazznak megtámadhatatlan valóságismeretet — a lélektan egyben minden tudományos megismerésnek alapja: az egyetemes filozófiai alaptudomány is.

Ha tehát a neveléstudomány a szellemtudományok közé tartozik, a szellemtudományoknak pedig a lélektan az alapja, akkor éppen a D. által felállított új neveléstudományi rendszer megértése érdekében röviden meg kell felelnünk arra a kérdésre, mi ennek az összefüggésnek mélyebb lényege.

Az É-ben a lelki élet teleológiai rendjét biológiai fogalmakkal írja körül. Abból indul ki, hogy minden érzékelő és mozgó lény életének célja saját és fajtája létének fenntartása, sőt fokozása. Lélektani tanulmányában azonban a biológiának ezt az objektív célfogalmát a lélek eredeti, szubjektív, immanens célszerűségével szemben hipotézisnek mondja. Szerinte a teleológia fogalma nem fejez ki mást, csak azt, ami a célösszefüggésben benne van és amit abban tapasztalunk. A strukturális összefüggést csak átéljük, s így „a célszerűség nem objektív, természeti fogalom, hanem csak az ösztönben, gyönyörben és fájdalomban tapasztalt módja az életösszefüggésnek...“ (V. 210.) Formális szempontból a lelki élet strukturális összefüggésén D. azt a rendet érti, „amely szerint a kifejezett lelki életben különböző sajátosságú lelki tények egymással valamilyen bensőleg átélt vonatkozásban kapcsolódnak“, azt az összefüggést, amelyet a lelki élet különböző teljesítményei között tapasztalunk. Mátériális szempontból a strukturált lelki egész hármas tagolást mutat: „E struktúra mélyén valóságfelfogás, értékek benső érzelmi tapasztalása és életcélok realizálása vannak egymással kapcsolatban.“ (V. 204, 375.) Ezek a tartalmak nemcsak az átélés részei, hanem egyben arra is törnek, hogy kifejezésekben objektívalódjanak. Ebben az objektívált formájukban tárgyai azután a megértésnek, a szellemtudományoknak. A szellemtudományok világában lesz tárgyiassá a benső lelki tapasztalás. S így az objektív szellem világában, amelyen D. a hegelianus koncepciókkal szemben csak a szellemi élet tárgyiassá vált lecsapódásait, azok összességét érti, ugyanazt a strukturális összefüggést kell majd feltalálni, amelyet a benső tapasztalás analízise mutatott ki. „A szellem három viselkedési formájának a tudás három különböző osztálya felel meg; a valóságismeret, az érték meghatározás és a szabályozás rendszerei.“

„A szellemi világ valóságösszefüggés, értékalakítás és célok birodalma.“ (VII. 296, V. 4.)

Mindezek szerint a lélektani belátásokból fakadó szellemtudományi megismerés útja a neveléstudományban sem lehet más, mint ennek a sajátos szellemi objektívációnak lehetőleg teljes feltárása, a benne megnyilatkozó valóságrendnek, a sajátosan színezett értékösszefüggésnek és az ezeknek megfelelő cselekvési szabályoknak a leírása.

Mindezeknek az *É.* rövidebb fogalmazásában nyoma sincsen. Ott a kritikai rész után röviden összefoglalja a lelki életről kialakult felfogását, az utolsó fejezetben pedig vázolja „a pedagógikának így meghatározott összefüggését“.

D. két nagy kutatási területet jelöl ki; az első részben vizsgálni kell szerinte mindenekelőtt a nevelés eredetét, a nevelésnek és az iskoláknak a társadalom külső szervezeteinek centrumaihoz, a községhez, államhoz és az egyházhoz való viszonyát, végre pedig le kell írni és analizálni a nevelő teremtő képességét és ennek a képességnek viszonyát a növendék adott minőségéhez. Hogy a neveléstudomány emez első részében milyen megismerésekre teszünk szert, arról nem hallunk semmit, ellenben a második részről határozottan megmondja, hogy az „ama folyamatok analitikus leírását tartalmazza, amelyek a nevelésben egymásba kapcsolódnak, valamint amaz egyetemesen érvényes normák levezetését, amelyek éppúgy szabályozzák a nevelést, mint a művészetet, tudományt vagy az erkölcsi életet“. Ez a rész a nevelés technológiájával foglalkozik, tehát vizsgálnia kell a szemléltető oktatás, az érdeklődés, a figyelem, az emlékezés, a logikai gondolkodás kiművelését; azután következnek a részletes didaktika, végre pedig — amennyiben egykor majd az új lélektani alapvetés elkészül — a kedély és akarat művelésének, kérdései.

Bármennyire érdekesek és a korabeli neveléstudomány hagyományos tartalmával szemben újaknak látszó is azok a feladatok, amelyeket a rendszervázlat első része számára kitűz, ebből az egyszerű felsorolásból nem tűnik ki sem ezeknek a feladatoknak egymással való összefüggése, sem a felvetett probléma szempontjából való jelentősége. Minden okunk megvan arra a feltevésre, hogy az egész rendszervázlatban a második részt tartja legfontosabbnak. Abból, hogy saját kijelentése szerint csak ez a rész állít fel egyetemesen érvényes tételeket, illetőleg normákat, csakis az következhetik, hogy *itt*, a régi pedagógika normatív területén, kíván csak reformálni; még pedig úgy, hogy az etikai cél tartalmi esetlegességeit elhagyva egyedül az immanens teológiával rendelkező lelki élet megismerésére alapítja a nevelői eljárást szabályozó normákat. Csak ez lehet az oka annak, hogy a vázolt rendszer első részének jelentőségéről semmit sem mond, s azt a neveléstudományi megismerés szempontjából egyáltalában nem méltatva hozta át a T-ből, onnan,

ahol éppen ez az ott egységesebb első rész hozható kapcsolatba egyedül az eredeti fogalmazásban meglévő tudományelméleti fejtegetésekkel.

Ami már most a *T*-et illeti, ott mindenekelőtt az a fel-tűnő, hogy abban egyáltalán nem zavartatja magát a nevelésnek az *É*-ben még kísértő individualisztikus fogalmazás által. A nevelésen mindenütt a társadalom egyik funkcióját érti, a felnőttek és felnövekvők olyan viszonyát, amely a szociális megújódást, a felnövekvőknek a társadalom szükségleteihez való hozzáhasonulását szolgálja. A nevelés így „a társadalmi élet szükséglete” s mint ilyen természetesen, az objektivált rendszerek egyike. Ennek a teljesebb szemléletnek felel meg azután az, hogy amikor azt keresi, hogyan lehetne a neveléstudományt is a valódi tudományosság rangjára emelni, akkor a kritikai részt követő u. n. „szisztematikus rész”-ben azt állapítja meg, hogy milyen módszerek állanak e tekintetben rendelkezésükre általában „azoknak a tudományoknak, amelyek a társadalmi élet egyes rendszereit akarják megismerni, és az azokban megnyilatkozó célszerű tevékenység számára szabályokat adni”.

Az első eljárás mód D. szerint az, hogy magát az illető rendszert és annak kauzális összefüggését részeire bontjuk, elemezzük, vagyis elemző eljárással megállapítjuk ennek a sajátos célösszefüggésnek a lelkiekből eredő strukturáját. „Ha így azután ennek a természetes és tökéletes összefüggésnek fogalmát az oki és teleológiai szemlélet összekapcsolása eredményeként megkaptuk, akkor ebből levezethetjük e célra rendelt tevékenység — itt a nevelés — tökéletes lefolyásának normáját is.” A másik eljárás mód, s ennek megfelelően a tervezett tudomány második része, az előbbieken alapján a rendszer történeti formáinak analízise, azok benső vonatkozásainak felkutatása és összehasonlítása. Ennek az eljárásnak az a célja, hogy a rendszer jelen formájának gyakorlati kezelése számára adjon irányításokat.

Ezeknek az általános jellegű elméleti fejtegetéseknek világánál sokkal megnyugtatóbb mindaz, amit a következőkben a pedagógiai elmélkedés megújításáról olvasunk. Általuk kap az itt közölt feladat-kitűzés mélyebb értelmet s kapcsolódik bele D. filozófiai gondolatvilágába.

Az *É*. vázlatához hasonlóan az első nagy rész itt is két fejezetre oszlik, azzal a különbséggel, hogy az elsőből itt még hiányzik a történeti jellegű feladat-csoport, a második pedig annyival teljesebb, hogy itt az intellektus kiművelése mellett az érzelmek nevelésének szabályozásáról is szól. A jellemző és döntő különbség azonban az, hogy itt mind a két fejezet, tehát az egész nagy rész egyetemes megismeréseket foglal magában; az egész kutatási terület a nevelésnek, mint sajátos célösszefüggésnek megismerését szolgálja. A két fejezet mint egymással teljesen egyenrangú fél áll egymás mellett; mind a kettő avval a feladattal, hogy ennek a társadalmi rend-

szernek lényeges, időtlen, tehát egyetemesen érvényes vonatkozásait tárja elénk.

Hogy ebben a megállapításban nem tévedünk, annak bizonyítéka, hogy az első fejezet bevezető soraiban mindenekelőtt magának a jelenségnek pontos lélektani analizissel való megvilágítását követeli, s hozzáteszi a következőket: „Amennyiben azokat az egyes folyamatokat, amelyekből a nevelés folyamata összetevődik, a maguk tökéletes formájában leírjuk, abból olyan formulák, vagy szabályok vezethetők le, amelyek előírják a folyamat megkövetelt tökéletességét.“ Ez az egész rész tehát „leírás, analízis, szabályozás vagy elvek tana“ egyben, hiszen az objektív szellem mindegyik területének strukturális összefüggésében egyaránt benne van mind a valóságismeret, mind az értékmeghatározás, mind pedig a cselekvés szabályozása.

A két fejezetnek egy nagy egységben való összefüggése ezek után a következő: Az első fejezet, amely itt a nevelés fogalmából indul ki, s annak egyes vonatkozásait elemzi, ennek a sajátos szellemtudományi rendszernek végső alkati tulajdonságaihoz akar hozzáférközni, a második, technológiai fejezet pedig az értékhatározmányokat magában foglaló lélektanra támaszkodva a konkrét nevelői eljárás egyetemes szabályait állapítja meg.

Általános tervezetének megfelelően ez a két fejezet, tehát az első rész, az egyetemesen érvényes elmélet; a második nagy rész a rendszer történeti formáinak elemzése éppen az anyag kifejezetten történeti jellegénél fogva már evvel az igénnyel nem léphet fel.

A T.-ből határozottan úgy látszik, mintha D. a neveléstudomány egész területét óhajtotta volna megújítani, mintha teljesen le akarta volna vonni annak az írásaiban többszörösen hangoztatott felfogásának következményeit, amely szerint a tervszerű nevelés a kultúra egyik zárt rendszere a neveléstudomány pedig ennek a rendszernek megismerése. Annyi kétségtelen, hogy az újabb neveléstudomány a nevelésen való elmélkedés új útjainak keresésében D. szellemtudományi felfogása felől sok irányban kapott ösztönzéseket, s az is minden kétségen felül áll, hogy a mai ú. n. általános vagy leíró neveléstudomány tulajdonképpen innen veszi eredetét. Itt jelentkezik először teljes tudatossággal az a felismerés, hogy a nevelésről való tudományos tájékozódás alapja elsősorban csakis a nevelésnek, mint a társas együttélés egyik funkciójának teljes és objektív megismerése lehet. Ebben a tekintetben ad igen értékes indításokat a T. rendszervázlata, azonban éppen ebben a tekintetben vannak D. gondolatmenetében egészen mélyről jövő egyoldalúságok.

D.-nek a fenomenológiai vizsgálódás egészen új területét kellett feltörnie, s ugyancsak neki kellett volna felderítenie azt az összefüggést is, amelyben a rendszer egyes részei egymással állanak. Ezt a benső összefüggést azonban nem volt képes itt sem helyreállítani, még pedig azért nem, mert itt sem tudott a maga teljes hatásában

érvényesülni, az a műveinek egyes helyein felbukkanó teljesebb szemlélet, amelyet ő a nevelés fogalmáról és annak az objektív rendszerek között elfoglalt helyéről megalkotott. A nevelésnek két vonatkozását látja világosan: a szociális életbe való beletagoltságát, s a nevelés tárgya és alanya közötti összefüggést. Míg azonban a szélesebb körű szociális kapcsolatoknak egyik vonatkozását földerítendőnek tartja, addig nem gondol arra, hogy magának a nevelési viszonyoknak feltárása is lényeges vonásokkal gazdagítaná a nevelésre vonatkozó ismereteinket.

Ennél nagyobb, szerves hiánya a feladat kitűzésének, hogy a nevelés szociális vonatkozásainak felfejtésénél teljesen megfeledezett azokról a felderítendő kapcsolatokról, amelyek a nevelést a szellem objektívációinak egész rendszerével való viszonyában jellemzik. Csak a társadalom külső, ú. n. organizációs rendszereivel való viszony elemzését írja elő, de rendszerében nem kap helyet annak vizsgálata, milyen természetű a nevelés viszonya az ú. n. kultúra rendszereivel, az erkölccsel, vallással, tudománnyal, joggal, művészettel, filozófiával. Éppen azért, mert a nevelés a kulturális élet teljességébe akarja belekapcsolni a növendéket, ennek teljessége pedig éppen D. szerint ennek a két rendszer csoportnak összefüggése, meg kellett volna találnia ezeknek a vizsgálatoknak rendszertani helyét is. Szerintünk azt a nagyobb hézagot, amelyek az inkább leíró és a tisztán szabályozó rész között van, éppen annak a vizsgálatnak kellett volna kitöltenie, hogy az egyéni lélek kiművelésére fordított nevelői gondnak milyen jelentést és értelmet ad a kulturális életbe való belekapcsolódás szempontja; annak a kérdésnek feltevése, mit jelent a nevelés a kultúra különböző tartalmi egységeinek szempontjából, mit jelentenek műveltségünknek ezek a tárgyi csoportjai a lélek kiművelése szempontjából. Ezt a fontos kiegészítést a T.-be vezető elmélkedéseinek szándéka is megkövetelné: az ugyanis ennek a célösszefüggésnek teljes földerítését kívánja.

Nem tévedünk talán túlságosan, ha annak a meggyőződésünknek adunk kifejezést, hogy a feladat-felsorolásnak ez a jelentős hiánya D. filozófiai pszichológizmusával függ össze. Lélektanának egyik alapvető tétele ugyanis a lélek immanens teleológiája, a lelki életnek az önmagában átélt célösszefüggése, amelynek az a tendenciája, hogy kielégülésben és örömben életértékeket hozzon létre. Olyan összefüggés, amely a lelki élet egyszerű alapstruktúrájának kibontakozása, az egyes részek és funkciók differenciálódása, önállóulása és magasabb kapcsolatokba szerveződése által, s amely legmagasabb fokon a tudat és személy egysége. Ez a lelki összefüggés a maga kifejlődésének lehetőségeit, irányát és törvényeit önmagában hordja. Ennek a tökéletesedő formális összefüggésnek bensőségében csak egyetlenegy parancsoló hatalom van: az összefüggés tökéletességében átélt életérzés s így csak természetes, hogy ennek az életnek alakítása csakis a saját bensőségének törvényei szerint

történhetik, a személyiséggé szerveződéshez kívülről semmiféle formai elv nem járulhat hozzá. Mindannak ellenére tehát, hogy az objektív szellem világában csakis hasonló alkatokkal találkozhatunk s azokat éppen úgy, mint a lelki élet egészét csak a bennük megvalósuló benső egység határozza meg, irányulás szempontjából ezek sem függnék semmiféle külső, mindnyájunkon egységesen s egyetemesen uralkodó célfogalomtól. Formális, alkati szempontból a szervező elv ugyanaz, mind az egyéni lélekben, mind pedig az objektív szellem világában, de mindegyik valóság önmagában hordozza a maga tökéletességének értékhatározmányát.

Ebből következik az, hogyha a lélek a maga kifejlődésében csakis önmagára lehet utalva, nem fontos és nem lényeges, sőt a formális tökéletesség szempontjából egyenesen szükségtelen megkeresni azokat a kapcsolatokat, amelyek ezt a lelkiséget az objektív szellemi valóság egyes — csakis történeti alakjukban objektivált — csoportjaihoz fűzik. A lelki összefüggés tökéletes teljességében megvalósult formája teljesen kielégítő feltétele annak, hogy a végső kapcsolat létrejöjjön.

Ezért korlátozódik D. szerint egyedül a lelki élet ismeretére a nevelés technológiai része s ezért nem fontos a neveléstudományi megismerés számára ama szálak felfejtése, amelyek ezt az önmagában elégséges formai összefüggést a tartalmilag kialakult kulturális összefüggésbe belekapcsolják. Nem szükséges, de nem is lehet, mert hiszen a lélek a maga benső kifejlődésének érdekében kívülről nem határozhatja meg önmagát. De nem is határozható meg a külső valóság felől, hanem csakis a felismert benső törvényszerűség parancsainak követése által.

Tekintettel ezenkívül arra, hogy D. filozófiai álláspontján az objektív szellem világa a maga kifejlődésének rendjén szintén nincsen semmiféle transzcendens értékideállal viszonyba állítva — ilyen transzcendens ideált vagy ideálokat D. nem hajlandó elismerni; — a lelki struktúraösszefüggésnek ezekbe a történetileg objektivált rendszerekbe való belekapcsolása csak relatívvá tenné ezt a fejlődésrendszert a személetben, s így nem tudnánk az egyetemesen érvényes szabályozás követelményének eleget tenni.

Ez a — hogy úgy mondjuk — pszichológisztikus előítélet tette D. számára lehetetlenné, hogy a nevelést az objektív szellemi világ rendjének tárgyi valóságával szembeállítsa. Neki ehhez az értékek immanenciájának álláspontján mértéke nem lehetett, s így nem érkezhett el annak a kutatási területnek föltárásához, amely a tárgyiassá vált értékösszefüggéseket a szubjektív élménnyé válás állandóan megismétlődő folyamatában figyeli meg. Nem volt mértéke ahhoz, hogy a szellemi élet különböző területeit azoknak a nevelési célgondolathoz való viszonyában lemérje s ebből az eleven és élettel teljes kapcsolatból próbálja megközelíteni a nevelést normáló szabályok rendszerbe állítását.

Tettamanti Béla

A filozófiatörténet írásának jelen kilátásai

Az a hatalmas munka, amellyel legutóbb Bartók György ajándékozta meg az ilyenféle eseményekben érthetően szegény irodalmunkat,¹ nem jelenti pusztán hosszú évek sokszoros átgondolásának és szerető simításnak érett, formált, önálló eredményét, — pedig ez is elég volna érdemnek. Szerző — jóval többet — tudta a korszerűen igazított Hegel-féle célkitűzést vállalni és valósítani; tudta az egyetemes érvényű, öntudatos, önértékű és szabad Szellemnek provokált ellenmondásokon át haladó, izgalmas küzdelmét a magát kifejezésért úgy tükröztetni vissza, ahogy ez saját, öntudatos szabad rendszeréből, mint e küzdelem egyik fázisából, szükségkép kirajzolódhatott. Egyszerre és egyben sikerült az egyetemes szellem magát-tisztázásának következetes drámai progresszióját és a maga egyéni szellemének ebben tárgyként és alanyként való részvételét megsejtenie, tehát a lehető legtökéletesebb filozófiatörténetet valósítani.

Mindezt legjobban könyvének főrése, a Kanttal kezdődő ú. n. idealizmus kialakulásának tárgyalása mutatja és igazolhatja. Lépésről-lépésre, sehol sem az objektivitás mértékét, sem a személyek szerint alakuló történelmi kereteket meg nem sértve, Bartók meg tudja velünk a maga szemüvegén láttatni: Hogy a Kanttal adott elvek nélkül nincsen *Fichte*, aki — továbbmenve — először nézi egyetemes tudománynak a filozófiát (ez *Fichte* óta köteles a szellem örök rendjét *egy* alapelvből, azaz rendszerben felépíteni); másfelől — ellenmondva — az Énnel szembeállított Nem-Én levezetésének törekvése által, a kanti ismerettan helyébe, egy (már inkább spinozai) abszolút metafizikát ültet. Hogy a magát állandóan revideáló *Schelling* immár *Fichte*n keresztül nyúl vissza *Kanthoz*, viszont — később — épen *Fichte* ellen: a maga részéről a Nem-Énből vezeti le az Ént, (értsd: a maga természetfilozófiájából, a tudattalan észből az ideális világot, *nem* az észből a természetet). Hogy *Hegel*

¹ A középkor és újkori filozófia története, Bpest, 1935. Sylvester irod. és nyomd. int. — A könyvnek általánosabb ismertetését máshol próbálom.

előbb Fichte rendszergondolatát dolgozza ki és átveszi a Schelling-től később kifejlesztett, ú. n. identitástant (alany-Én és tárgy-Nem-Én azonságok = egy kozmikus Abszolútum = a Tiszta Ész egy-bizonyos kvantitatív indifferenciája, amely mégis a dolgokban az alany és tárgy kvantitatív differenciájává válandó), azután mégis — a saját elemeként — a platonizmus és a keresztény teológia szellemét párosítva Kant—Fichte—Schellinghez: Abszolútumnak megteszi a szellemi dialektikus önmegtalálása által eredményeződött, léttel teljes, tartalomdús Fogalmat, amivé a gondolkozás emeli a tárgyi világot (tehát a gondolkozásformák a. m. az életformák is), végül pedig a kriticismus kanti szellemét teljesen megtagadva, a logikából — Leibnizre emlékeztető — ontológiát csinál és az öregkorában misztikus Schellingnek is ellenmondva, rendszerében az abszolút tudást (a filozófiát) a vallás fölé teszi. Hogy *Schleiermacher*, Schelling ideatanának és Platonnak is a hatása alatt, az abszolút tudást szintén az alany és tárgy egységének vallja, míg etikája Kantot állítja és — tagadja: a pedagógus *Herbart*: egyszerre Fichte-tanítvány és — kritikus, bárha metodológiája a meglevevénét Leibniz monas-gondolatának hatását mutatja, stb.

De ugyanekkor Bartók hegeli szemüvege azt is világosan mutatja, hogyan lehetett más esetekben a Szellem magátfejlesztése a követés minden nyoma nélkül, tehát az idealizmust legmerevebben és legteljesebben tagadva is, szükségkép szintén csak ettől a Kant-priusztól meghatározva. Ahogy pl. *Jacobi* azonnal Kant után és legélesebben a transzcendentális racionalizmus ellen esküszik az érzés- és hit-adta egyedül boldogító bizonyosságra. Ahogy *Fries* (bár később Kanthoz kapcsolódott) az ész uralmát negálva csinál a transzcendentalizmusból antropológizmust, míg aztán ezen a sínen a *Husserlt* folytató *Scheler* odáig jut, ahol nemcsak az ész helyén az érzés (Isten), hanem általában a Szellem helyén is az Élet áll. Ahogy *Beneke* — hasonlóképp a Szellem ellentétekben haladó természetétől provokáltatva, Kant sztatikus irányával szemközt-alakítja ki „természettudományos“ módszerét, amely először követeli az emberi tudat fejlődésszerű feltárását. Ahogy a Kant idealizmusától jelentett optimizmus lett szükségszerűen-akaratlanul okává *Schopenhauer* (és *E. Hartmann*) pesszimiztikus rendszerének, amely később *Nietzschét* hivatott öntudatosítani, míg nyilván az idealizmustól magától, mint elvtől laceráltatva létesült *E. von Hartmann* transzcendentálizmusa és last not least a pozitívizmus gondolatának „vallása“, azaz *Comte*, *St. Mill*, *H. Spencer* és némileg *Feuerbach* rendszere is.

Végül Bartók ama harmadik fajta haladás nyomait sem mulasztja el gondosan megvilágítani, melyeknek — a Szellem pozitív és negatív úton önfejlesztő mozgásához képest — szükségképen a gondolkozóknak ellentét-áthidaló törekvéseiben kell megnyilvánulnia. Rámutat, miként minősítette *Fechner* egyszerű szemlélet-

különbség dolgának a materiális és szellemi világ kiélezett elkülönítését. Miként árulja el *Lotze* a maga őseiként egyszerre és úgy *Leibnizet*, *Spinozát*, *Fichtét*, a természettudományokat, hogy közben előkészítheti *Windelband* és *Rickert* értékelméletét. És miként fér meg különösen *Euckenben* (a XIX. század második felének természettudományos-pozitívista felfogása ellen szegezve) a szellem teljes érvényesítésének és, a kanti kötelesség imperatívusza mellett, az életfokozásnak követelménye is úgy, hogy egyszerre lehetett ősvé egyfelől az ú. n. újkantianizmus (*Cohen*, *Windelband*, — *Rickert*, *Böhm* stb.), másfelől az ú. n. életfilozófia irányának (*Nietzsche*, *Dilthey*, *Spranger*, *Simmel*, *Klages*, *Scheler*). — Egyéb-ként *Bartók* — a részletezés messze vinne — hasonló világossággal rajzolja ki a szellemiség magátfejlesztő mozgásainak útvonalát az egész újkori periódusban, tehát *Descartes-től*, illetőleg *Bacon-tól* Kantig is.

*

Pillanatig sem lehet kétségünk, hogy szerzőnk a szellemfejlesztő rendszereknek ezeket a dramatikusan kényszerű lépéslehetőségeit ugyanígy képzelte el a Szellem minden korszakára, tehát az általa szintén felölelt középkorra, mint ennek a gigantikus küzdelemnek egyik — előzményekkel és folytatással bíró — szakaszára vonatkozóan is. Így képzelte el, ha számolnia is kellett azzal a sajnálatos körülménnyel, hogy több okból ma, pl. a XII. század rendszeralkotásainak szabályszerű lökésekben egymást-követését nem láthatjuk világosan. Itt is tehát, azaz *Első Könyvében* (22—188. ll.), *Bartók* iparkodott az egyes rendszerektől képviselt fázisoknak előzőire, vagyis ebben az esetben az ú. n. klasszikus ókornak a megvett (és továbbvitt) pontjaira hivatkozni. A Szellem „automatikus“ lampadodromiájának megannyi következetes nyomát éri tetten: amikor a *Clemens Alexandrinus*, *Abaelard* stb. „Ész“ fogalmában a görög *Logos* egyenes folytatását ismeri fel. Amikor ennek az Ész-nek a keresztény *Hit* *trouvaille*-ához való számtalanfajta viszonyulási kísérletét, egyeztetéseit a patrisztikától a skolasztikán át a renaissance-ig és különösen a XII. századtól kezdődő nagy szellemi erőfeszítésekben, ismételten úgy tünteti fel, mint egy bizonyos platonizmusnak, illetve aristotelizmusnak a mindenkori egyénektől és helyzetektől befolyásolt érvényesüléseit, azaz keresztény jogosításra való törekvéseit. Amikor az arab ú. n. kalám bölcséletet és a zsidó skolasztikát azon az alapon veszi be az európai középkor filozófiájának történetébe, hogy ezek is a neoplatonizmus és a sajátos görög aristotelizmus hatása alatt keletkezvén, közös alapon állnak a nyugati filozófiával, és így érthetően volt nyitott útjuk ennek a továbbfejlesztése felé, pl. *Aquinoi Tamás* előkészítésével stb.

Ámde ezenfelül is: főleg Bevezetésében *Bartók elvszerűen* is nem egyszer tanúsítja, hogy a magukatfejlesztő szellemi erőeknek a

szellemi fejlődés eme periódusában is, természetesen csak az előzőleg adott pontok továbbvitelével, cáfolásával, vagy a két irány közt közvetítő erőfeszítésekkel lehetett manipulálni, hogy a fejlődést itt is szükségképen csak a Szellem szubsztanciális alkata, illetőleg ennek mozgástörvényei mozgathatták. Erre vall nevezetesen: hogy Bartók nemcsak a görög, hanem az ókori hindú és kínai filozófia jelentőségét, sőt nélkülözhetetlenségét is bölcsen hangsúlyozza. Hogy épen a görög filozófia korát virágkorként jellemzi az emberi gondolkodásnak történetében, amelyet eképen nyilván folyamategység gyanánt néz. Hogy végül épen ez a helyesen-látás egy olyanféle „lomposság“ páratlan látszatába is viszi, amelynél valójában mi sem áll távolabb ettől a mindig pedáns és elegáns gondolkozónktól. A korszakok felvázolása mentén t. i. (a 19. kk. II.-on) a görög filozófia két, szerinte való szakaszának jellemzése után, (a 21. lapon) önkénytelenül is a *filozófiatörténet* harmadik korszakáról beszél s ezzel minden pozitív hangsúlyozásnál jobban elárulja, hogy számára is, az ókori görög filozófia nemcsak annyi, mint a kínai vagy az ind., — azaz Szellem egy kis régi kozmoszon belül zárt, önálló és sajátkörű magátfejlesztésének egyik példája, — hanem kvalitásához és kultúránkhoz való közelebbi viszonyának megfelelően, első-sorban a m. szerves alapja és kezdete az európai (közép- és újkori) gondolkodásnak, a mi gondolkodásunk önkifejlesztésének, s mint ilyen Bartók szerint is nyilván nélkülözhetetlen alkotó része az eme gondolkozást reprezentáló rendszerek, egyszóval a filozófia Hegel ideálja szerint való történetének.

Igy, érezzük: nem a tudomány, hanem csak sajnálatosan kényszerítő külsőségek dolga lehetett, ha szerzőnk — látva a visszamutatató út elhanyagolhatatlanságát, — mégiscsak ezeknek a ténykörül-ményeknek relatív elhanyagolása, pusztá sejtetése mellett döntött s a tárgyalás fonalát alul „elvágtá“. Jóllehet — ami viszont a kényszerűséget illeti — a mai nehéz gazdasági viszonyok közt: minden-esetre ellenzős hálátlanság volna, ha akár a kiadó Parochiális Könyvtárbizottság áldozatkészségének nem azt és úgy köszönnők, amit épen és ahogy adni oka-módja volt; akár ha elítélnők annak a szerzőnek alkalmazkodását, aki ezzel ilyen váratlan érték birtokába juttatta, mert nyilván csak így juttathatta, a magyar közönséget. Mindenesetre: Bartók a filozófiatörténetet a lassan száraz adatvázzá aszott, jegyzetekbe bugyolált mumiák galériájából könyvével az emberész heroszainak azzá az eleven és gondolatmozdító gyülekezetévé varázsolta, amivé ez csak egy méltó vitatkozó-társnak a megjelentére tud átalakulni s ezzel mindnyájunkat adósaivá tett.

*

Más kérdés, de fennmarad: vajjon teljesen így festene minden vonás a Szellem útjának közép- és újkori pályadarabján akkor is, ha az önalakításnak olyan fontos görög-római szakasza — nemcsak

vissza-visszanézve, a legfontosabb körvonalaiban, hanem — a maga részletes egészében és előlről végig-követve, — teljes frontalitással állana ottan a középkornak a tárgyalása előtt?

Annak, aki valaha próbált ilyenféle beiktatást, még csak nem is olyan érzékeny és összefüggő gondolatsorba, mint épen a Gondolat történeti fejlődésének a visszanyomozása, aligha kell sokat bizonyíttatnunk. Hinni mernők, hogy a jelentőségükhöz képest jogaikhoz juttatandó ókori próbálkozások és kezdemények nemcsak ott válnának érthetően kihatóbbakká, ahol a szerző kényszerű helyzetében „fogyasztással“ iparkodott nyomaikat „eldolgozni“, t. i. az alsó érintkezésnél. S nemcsak azt hisszük, hogy ennek az alapnak helyére-kerülése mindenki előtt világosabbá és érthetőbbé tenne mindent, amit bár Bartók maga lát, — miután a Szellem útját nem követhette teljesen a hegeli filozófiatörténet igényei szerint nyomon, (ahogy az újkori részben tette,) — legfeljebb a szakemberrel, célzásokban, lehet képes közölni. Hogy a patrisztika és skolasztika milyen hatalmas mértékben köszöni a Szellem magátfejlesztő élanját azoknak a keresztény egyéni szellemeknek, akik a végleteket és elmentéket egyesíteni tudó pogány görögség örökébe a — számukra lehetetlenné vált — totális gondolkodásmód kényelmes kettéosztásával léptek,² vagyis a hegeli olló egy-egy ágának tették, bár elvonás útján és leegyszerűsítve: az inkább szabadon kereső empirisztikus-idealisztikus „Platon“-t meg egy inkább dogmatikusan kötött, pozitívista-ideológikus, de lényegében ugyanúgy félrehamisított „Aristoteles“-t. Hogy tehát — amint Bartók is jól látja — Augustinus, amikor a Hit vagy Tudás primátusának kérdésében, a primátus váltakozásait koncedálja (a kijelentés és a természet igazságai; amit a kereső protestantizmus, Calvin kezdetének kell tekinteni), a lökést a pogány ész szabadságával azonosnak nézett Platonból kapta és ugyanezt a neoplatonikus—augustinikus hagyományt őrzi kezdetétől az az (angol-szász) oxfordi egyetem, amely a teológiában a természet-tudományok, a matematika és fizika érvényesítését is engedélyezi és a Szellemet majdan az angol empirizmushoz lesz elvezetendő. Hogy viszont a párisi egyetem latin-katolikus szellemét csak úgy alimentálta, mint a Páduában tanult Albertus Magnus és az olasz Aquinoi Tamás rendszerét is elsősorban inspirálta: Aristoteles, (akiből persze nemcsak a Metafizikát és a Naturalis Historiát kell kiiktatnunk, hanem) aki tisztán ismeretelméletének a hamisításig leegyszerűsített vázával, mint a dogma állandóságának és változtathatatlanságának hitelesítője, volt ebben a korban Platonnal szembe kiélezve; és így tovább.

Részünkről ennek a döntő hatásnak késő visszatérését véljük,

² A keresztény „kettősségről“, szemben a görög egységgel, v. ö. Goethe Görögsége c. dolgozatomban, Acta, (sectio: Phil.—Hist. IV., 2.) Szeged, 1932., 39. 1. stb.

még jóval innen Bacon és Descartes idején is, (akiknek Platonnal való összefüggését Bartók mindenestre kifogástalanul látja), a legújabb filozófiai fordulón is megpillantandónak; sőt meggyőződésünk, hogy Bartók maga is, ha egyszer majd az ókor in extenso kiépített alapjaira áll (reméljük: differtur nunquam tollitur), hajlandó lesz velünk együtt *így* látni. Jelenünk életfilozófiájának, filozófiai antropológiájának és hasonló jelenségeinek fordulata ugyanis (Goethe—Schillertől, illetőleg Dilthey-től napjainkig) lényegében nem lehet egyéb, mint egy modernizált, heroikus visszatérési kísérlet a középkori rendszerekkel feladott — mert akkoriban lehetetlennek érzett — görög egységhez. Így látva azután az összefüggést, a kanti transzcendentáizmus és a német idealizmus jelentősége sem csökken, mert hiszen nézletünk szerint épen ez tudatosította szükségkép a „középkori“ külön irányoknak magukban való elégtelenségét és ez készítette volna elő — szigorú észtréningekkel — egy megfelelően korszerűsített egységben-nézésnek mai élképzelhetőségét. Másfelől viszont némileg kedvezőbb megvilágításba tolódhatnék el a jelzett, újabb célkitűzés, amely végeredményben nyilván arra törekszik, hogy valami módon s egy bizonyos mértékig, a szellem magátfejlesztésének egy magasabb fokán, megint „görög“ módra *egy* kézhöz azaz egy rendszerben legyenek egyesítve a túlsokszor, túlélesen egymással szembeállított „Platon“ és „Aristoteles“, empirizmus és analízis, indukció és dedukció, eleven és transzcendens idealizmus, élet és ész.

De mintha egy ilyen, a görög kezdeteivel megszerzett gondolat-történet — a nagy általánosságban — még arra is mutatni látszanék, hogy *van* abban is mindenestre rend és összefüggés, milyen helyzeti, fajtájú és lelkületű egyéni szellemek által tesz meg a magát kereső Szellem egy-egy jellegzetes lépést. Világos nevezetesen, hogy a Szellem története folyamán olyan fordulatokat, amelyeket önzetlen-szabad igazságkeresés és természetes rendszerakaráss jellemeznek és amelyeknél így a görögség apotiori „Platon“-oldalának a hatása legtöbbször tetten is érhető, inkább talán germán-angolszász (típusú) alkatoknak adatott effektuálniok. (Nem véletlen tehát, ha azt az irányt is, amely legújabban megint az egész emberben keresi a „tovább“-ot, Platon égisze alatt elsősorban német elmék kezdeményezték!) És következetes, ha úgy kell tapasztalnunk, hogy az olyan iránytendenciák megjelente körül, aminők ma és mindig, a kötött céltudat jegyében, eleven életelemek („természet“) feláldozásával is, elsősorban a dogmatikus-plasztikus rendtelátást ambicionálták és aminőket a szellem életharcának eddigi folyamán először legvilágosabban a hellenisztikus-római alkatgyökereire leegyszerűsített, apotiori „Aristoteles“ képviselt, — általában a „latin“ vér, olasz, francia egyéni szellemek vagy legalább ilyen kultúráknak neveltjei tevékenykedhettek. Csak olyan általánosságnál kell, minden-

esetre, maradnunk — amint hangsúlyoztuk, — amely megengedi, hogy pl. a valóságban „más“ fajhoz tartozó alkatokat is, bizonyos esetekben, érthetően másként is angazsálhattak: valami teljesen egyéni ötvözetsajátság (elfajulás, nevelés), a közviszonyok forradalmias nyomása stb. És csak azt nem szabad elfelejtenünk, hogy már kezdettől, az igazi Platonból de facto ép oly kevésbé hiányzott a formalizmus, sőt dogmatizmus, mint a valósággal volt Aristotelesből az életnek az érzéke és megbecsülése.

*

Azok előtt, akik tudják, milyen feladatot jelent egy ilyen, Hegel célkitűzése értelmében vállalt filozófiatörténet, tehát főleg és elsősorban a szerző előtt, aligha kell mentegetnünk avatatlan hozzászólásunkat. Amit Hegellel filozófiatörténetnek szabad nevezni, az olyan kölcsönfolyamatok története, amelyekben egyfelől: az idővel különböző filozófiai rendszerekben revelálódott Szellemnek a tanulmányozása hivatott az egyéni szellemeket a maguk lényegének állandóan tisztuló öntudatára emelni; másfelől: egyedül ezek a bizonytalan és fejlődő egyéni szellemek, azaz ezeknek mindig ad hoc módosult ereje és kapacitása lehetnek képesek nemcsak indítani a magátfejlesztő, egyetemes érvényű és értékű Szellemet, hanem megértésének és meglátásának a fokát-módját is megszabni. Mi sem kényszerűbb tehát, minthogy egy ilyen elvek szerint épült, legjobb filozófiatörténet apriori tudatában legyen a hegeli, pozitívértékű ellenmondás-elv alá való tartozásának, más szóval szellemtörténeti átmenetiségének, és így ne csak engedélyezze, hanem mintegy igazolásaként várja is, hogy az értéke egy szükségkép relatív nyereség-plusz nagyságán kívül, mindig annak az ellenmondás-alkalomnak a nagyságán és megfelelő előkészítésének mértékén is leméressék, illetőleg igazoltassék, amelyet provokált, illetőleg esedékessé tett.

Ebben az értelemben tehát és azokon az alapokon, amelyeket Bartókkal együtt mi is egyedül tartunk egy modern filozófiatörténet számára elfogadhatónak, hisszük: semmivel Bartók filozófiatörténetének a jelentőségét nem jellemezhetjük volna érdemlegesebben, mint tettük annak igazolásával, hogy ez a mű, az egyéni szellem eme megnyilatkozása, valóban mozgatójává vált az egyetemes Szellem önkifejtő fejlődésének. Tehát ebben az értelemben s ezeken az alapokon kell az olvasónak is, nem a kritika, hanem ellenkezőleg a legtárgyilagosabb dicséret jeleképpen érteni, ha a fentiekben az igazi filozófiatörténetnek egy pár további aspektusára és így közvetve a magát-kereső Szellem öntudatosító törekvéseinek olyan további gazdagodására is, szerényen, rámutatni próbáltunk, amik ebben az egyszerre egyéni és egyetemes szellemfejlődést jelentő filozófiatörténetben, sok más mellett, már benne rejlenek vagy általa lettek új rendszerekbe nőni alkalmasakká.

Marót Károly

Elvek. Könyvek. Folyóiratok

BUDAPESTI SZEMLE 1935. évi júliusi füzetében Bognár Cecil a magyarság jelleméről ír elmefuttatást. Ezen az úton a nehéz téma megoldásához közelebb nem jutunk. A jul—okt. füzetekben Brandenstein Béla „A karakterologia alapkérdései“ c. alatt ír 90 oldalnyi tanulmányt, amely azonban minden módszer hijján semmit sem tisztáz s a kérdés problematikája iránt is teljes tájékozatlanságban hagy. Milyen sok tanulsággal járt volna szerzőre nézve pld. Wallonnak e folyóirat első füzetében ismertetett és a Revue Philosophique hasábjain megjelent cikke! A B. Szemle 1935. nov. és következő füzeteiben Kornis Gyula „Pázmány személyiségéről“ ír. E tanulmányban minket Kornisnak Apáczai Cseri Jánosra vonatkozó megállapításai érdekelnek, amelyekben Apáczai „naiv filozofálásáról“, írva azt tanítja nekünk, hogy Apáczai „Descartes-ot jólrosszul kivonatolja s száraz lexicont ró össze“. Apáczairól mi, mások is (pld. Kerkápoly) egészen másként vélekedünk! — Ugyane folyóirat 1936. évi márciusi füzetében olvassuk Ravasz László pompás tanulmányát az irodalom dialektikájáról „Az irodalomismeret ellenmondásai“ c. alatt. Ravasz reámutat az irodalomismeretben levő ellenmondásokra és megbizonyítja, hogy ezek az ellenmondások mind a szellem ellenmondásai, mert az irodalom csak fenomenon: noumenon a mögötte álló szellem.

* REVUE PHILOSOPHIQUE 1935. júl—aug. füzeteiben Pradines ír cikket a vallás és morálitás viszonyáról. J. D. Ghéréa a „tér mythosáról“ értekezve azt fejt ki, hogy a tér voltaképpen a szellem produktuma, hasznos fikció s mint a szellem produktuma éppen olyan régi, mint a legprimitívbb társadalom. J. Delevsky a véletlen szerepét keresi a természetben és a történetben. Önmagában véve vett véletlen nincs. Véletlenről csak egy adott rendszerhez való viszonyban lehet beszélni. Egy olyan rendszerben, ahol az októrvény köti egymáshoz a tagokat mind, véletlen nincs. A véletlen a történetben események két független sorának egymással való megismételhetetlen találkozását vagy szabálytalanul való megismétlődését jelenti. — A szeptember—októberi számban Pradines folytatja a vallás és a morálitás viszonyáról szóló tanulmányát. Nagy figyelemre tarthat számot Robin cikke a „filozófia legendájáról és történetéről“. A filozófiai mű nemcsak a quod legitur, hanem a quod legendum est kérdését is felveti. Aki egy filozófiai gondolatot magyarázni akar, az nem elégedhetik meg a

betűszerinti értelem megértésével, hanem mindenekfelett az intentiot kell fel-fognia. Itt tehát egy állandó teremtről, mert az élet állandó megújításáról s felújításáról van szó. A filozófia történésznek a szellemi élet állandó folyama-tosságára kell függesztenie tekintetét, amint ez a folyamatosság a szellem actioiban és reactioiban megjelenik. A filozófia történészének elsősorban a maga tudatában és maga számára kell ismét életté tennie azt, ami volt, hogy ez által képes legyen a világot és a gondolat életét megvilágosítani mások tu-datában. — A folyóirat nov.—dec. számában Chestov foglalkozik Gilson-nak a középkori bölcsélet szelleméről írott művével. A cikk az 1936 évi 1. és 2-ik füzetben folytatódik. Chestov erőteljesen mutat reá azokra a különbségekre, amelyek vannak a zsidó-keresztény theologia, illetve filozófia és a modern böl-cselet között. — Mourgue „Egy tudományos felfedezés: a bergsoni tartam“ c. tanulmányában azt fejti ki, hogy a Bergson által fogalmazott tartam fogalma nélkül ma már tudományos biológia lehetetlen. — Basso a tudományos munka és az érdektelenség viszonyát állapítja meg: fejtegetései mélyrehatolva a tudo-mányos lelkiismeret problémáit sok oldalról világítják meg.

ATHENAEUM 1935. évi 5—6. füzetében Pauler posthumus tanulmánya a diszjunktív tétel és szillogizmus tárgyelméleti vonatkozásaival foglalkozik. — Bárány Brandenstein Béla „A végtelen halmazok problémájáról“ ír. Miféle biza-lommal legyünk (a szerző Hilbertre alkalmazott kifejezésével élve) a közle-mény iránt, melyben ilyen tájékozatlanság is előfordul: „A teljes indukció elve... azt állapítja meg, hogyha valamely törvény egy esetben és n esetben is érvényes (n tetsz. véges mennyiség), akkor $n + 1$ esetben is, tehát minden esetben érvényes végtelenig.“ Bizalmatlanságunkat a cikk átolvasása teljesen igazolja. A szerző összetéveszti a halmazok egyenlőségét azok aequivalentiájá-val, a „részhalmaz“ és „kisebb halmaz“ fogalmát állandóan összezavarja (205, 230, 237, 238. lap). ω -t, mely rendszámot jelent, a 210. lapon halmaznak veszi. Sokhelyt összecseréli a rendszámot és tőszámot, (jelölésben is, pld. ω -t tőszámként is használja). Hilbert logikai kalkulusában az implicatiót félreérti (218. l.). Majd, a kritikai tárgyalásában az aequivalentiával téveszti össze (219. l.). Bevezeti a végtelen kicsiny fogalmát olyan úton, melyről kimutatták, hogy helytelen. (V. ö. pl. Fraenkel: Einleitung in die Mengenlehre, 113. lap.), — Az egész cikk félreértéseken és tévedéseken épül fel. Könnyű azonkívül önellent-mondásokat is kimutatni benne. Ez utóbbiak illusztrálására azonban itt már nincs helyünk.

KARL JASPERS: VERNUNFT UND EXISTENZ. GRONINGEN, 1935.

Ezt a könyvet a groningeni egyetem szenátusa adta ki. Azok az előadások foglaltatnak benne, amelyeket Jaspers 1935. március 25—29-én tartott a gronin-geni egyetem aulájában. Ezek az előadások nagyon alkalmasak arra, hogy Jas-pers gondolkozásába bevezessenek és az existenciabölcsélet alapjairól felvilágo-sítást adjanak azoknak is, akik a filozófiával szakszerűleg nem foglalkoznak. Az első előadás arra a kérdésre ad feleletet, hogy a mai bölcséletet miként ké-szítették elő Nietzsche és Kierkegaard. A következő négy előadás pedig az exis-tentia-filozófia alaptanait mutatja be most már eléggé érthető, világos nyelven.

Határozott vonalakban bontakozik ki előttünk az a kép, amelyet Jaspers a lét-ről magáról rajzol. Ennek a létnek két nagy polusa az Existencia és az ész. A kettő elválaszthatatlan. Az Existencia csak az ész által lesz világos. Az ész csak az Existencia által nyer támaszt. Ész nélkül az Existencia tunya, álmos, mintha nem is lenne. Ami pedig a filozófia és az ész viszonyát illeti, a filozófia nemcsak az észből él, de ész nélkül nem tud tenni egyetlen lépést sem. *B. Gy.*

HANS HEYSE: IDEE UND EXISTENZ. HAMBURG. 1935.

Nem tudjuk leküzdeni azt a sejtelmünket, hogy ez a könyv tisztán a német politikai viszonyoknak köszönheti megjelenését és a jelen politikai viszonyokat akarja igazolni a filozófia eszközeivel. A szerző maga is őszintén bevallja, hogy könyve személyes vallomás, amelyben a Neues Reich eszméje és valósága nyer kifejezést. A fejtegetések alapköve az a meggyőződés, hogy az emberi lét nem elszigetelt mozzanata a létnek általában, hanem elszakíthatatlan szálak fűzik magához a léthez. Mi a lét és az élet őstörvényéhez vagyunk kötve, ami különös világossággal lesz tudatossá valamely egyén vagy nemzet sorsdöntő napjaiban. Ez az őstörvény a történelem örök témája. Különösen két nép igyekezett ebben az őstörvényben keresni a maga létezésének lényegét: a görög és a német. Az eszme pedig a létezés formája és kifejezése: az eszme és a lét egymásra utalnak. A filozófia és élet egy gyökérből sarjadnak. A Reich lényegét is az eszmének és az Existenciának egysége, az Existenciának az élet és a lét őstörvényéhez való kötöttsége képezi. Szerző az ó- és újkori szellemtörténet kialakulása során keresi ennek az egységnek és ennek a kötöttségnek kialakulását, hogy azután a végső következményeket az utolsó fejezetben teljes következetességgel vonja le. A németeknek a sors által kijelölt problémájuk ez az ősi vallásos és metafizikai probléma, amelynek megoldása a németiség és a Reich feladata. *B. Gy.*

REITZER BÉLA: A PROLETÁRNEVELÉS KÉRDÉSÉHEZ. SZEGED, 1935. (103. l.)

Reitzer Béla könyvének ismertetésénél a könyvet módszertani okokból célszerű két elemére bontani. Számba kell vennünk azt az anyagot, melyet a szerző a kommunista proletárnevelés programjából ismertet, továbbá ismertetnünk kell a szerző önálló elmélkedését, melynek számára az előbbi anyag csak alkalom. A munka megírására Edwin Hoernle: Grundfragen der proletarischen Erziehung című munkája szolgált alkalmul. Hoernle munkájának az alapján hivatkozik a szerző a proletárnevelés elméleti tételeire, azonban azok kritikájánál egész közgazdasági, társadalomtudományi műveltségét felhasználja. A könyv célja tisztán kritikai, mégpedig amint a szerző mondja: „szigorúan az elvi vizsgálat síkján maradva“ vizsgálja a problémát. Ebben a célkitűzésben külön hangsúlyozni kívánjuk az „elvi vizsgálat“ síkját, melyről a szerző mindvégig nem tér le s a kommunista nevelélméletnek tisztán csak elveit vizsgálja, mégpedig szigorú logikával. Amint látni fogjuk, ép ez az első pillanatra visszatetsző, merev logika lehet a valóságos gyakorlati proletárnevelés számára egészséges, javító kritika. Ezután lássuk a két elemet pillanatnyi szétválasztá-

sukban. Az első elem, vagyis a Hoernle alapján ismertetett kommunista nevelői program röviden a következő:

„a családi élet mai formája az egyszerű, árutermelő korai kapitalizmusnak felel meg.“ Az industrializmus azonban szétfeszítette a családnak az eredetileg termelőközösségen alapult ezen szerkezetét, az azonban még ma is a régi formát őrzi, tehát: „a családot likvidálni kell“, mert így „megszűnővén termelőközösség lenni“, elvesztette a nevelésre való alkalmasságát. A proletariátus szabadságharca közben maga fog egy, az industrializmusnak megfelelő, magassabbrendű családi életformát kitermelni. Így sorakoznak tovább a tételek, melyek konklúziója: „a gyermeket, akit az industrializmus úgyszólván a termelőközösség közvetlen tagjává tett, közvetlenül csak az osztályharcos proletár kollektívítás tagjává és tagjaként szabad nevelni.“.

Következik egy kompromisszum, mely csak azt kívánja, hogy a kommunista szülők gyermekeiket amilyen korán csak lehet, az osztályszervezetbe engedjék, nem tartván őket vissza a családban. Tehát bizonyos ideig mégis a család a nevelőközösség.

A családi nevelés kritikája után a program pozitív része következik. Mihelyt nem a munkás van a termelési folyamatokért, hanem a termelés a munkásért, az industrializmus emberies fejlődés forrásává válik. A nevelés társadalmilag determinált s az industrializmusnak megfelelő nevelés kérdése csak a társadalmi kérdés megoldásával együtt várható. Az industrializmus kiragadta a gyermeket a családból s a felnőttel egyenrangúvá tette. A kommunista proletárnevelés tehát: „kollektív munka plusz proletármozgalom“. Az industrializmusnak megfelelő proletár műveltség-ideál: politechnikusan képzett munkás, ami alatt az értendő, hogy a munkás nemcsak egyfajta munka egy speciális ágát ismeri, hanem lehetőleg sokoldalúan képzett s ismeri az illető munkafajok elméletét is bizonyos fokig. Megszűnik tehát automata gépszerepe, mely egy speciális feladat mechanisztikus elvégzésében állott. A polittechnikus nevelés a proletárt tehát fel akarja szabadítani, mint „sokoldalúan alkalmazható embert“. Végül a fenti elvekből a levont tanulság alapján a nevelés gyakorlatát a gyermek iniciatívájára alapítják s a gyermek spontán kezdeményezőképességét és tevékenységét felülről jövő szoros irányításnak vetik alá. Az ismertetés befejezésekor a kommunista nevelésprogramot sűrítetten a politikai nevelés fogalmában véli megtalálni a szerző.

A neveléstudomány a marxista ideológiában elfoglalt helyét vizsgálva, megállapítja Reitzer Béla, hogy a kommunista nevelés teoretikusainak mindig elsőrangú céljuk programjukat a marxizmus dogmáiból levezetni. Ezáltal hűek akarnak maradni a marxi hagyományokhoz, melyek szerint a szocializmus nemcsak hit, mozgalom, vagy ideológia, hanem tudomány is. Azonban ez a tudomány régi formájában a múlt század ma már elavult társadalomtudományi naturalizmusát merevítette dogmákká.

Itt mutat rá Reitzer Béla a kommunista neveléstudomány Achilles sarkára. Ugyanis ezen neveléstudomány, — mely gyakran a nagyon is speciális orosz viszonyoknak megfelelően alakul a gyakorlatban, — a marxista dogmatikából nemcsak „eredetizetnie kell tételeit, hanem kölcsönösen azt egyúttal igazolni is“. Ezen a nyomon szövődik a másik szál, mely az előbb, az egyszerűség kedvéért

külön felsorakoztatott tételeket sorbavéve, azokat tárgyalásuk közben kritizálja. Helyesebben mondva nem is annyira a tételeket önmagukban, hanem inkább a marxista dogmatikához és egymáshoz való viszonyukat vizsgálja a szerző. Szigorú kritikával és logikával mutatja ki ellentmondásaikat, melyek többnyire abból származnak, hogy a marxista teoretikus a marxista nevelési gyakorlatot utólag olyan elvekből igyekeznek levezetni, melyek önmagukban is a marxista elmélet legsebezhetőbb pontjai. Kár az eleven gyakorlatot, mely a kommunista nevelésben éppen mindig az adottságokhoz és szükségletekhez simulóan alakul, — erőszakosan és utólag egy már önmagában is idejétmúlt dogmatikával szankcionálni.

A könyv egyszerre jelent meg a Szegedi Ferenc József Tudományegyetem Pedagógiai-lélektani Intézetének és a Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiumának kiadásában.

Dr. Tomori Viola

Kurze Auszüge

Histoire et politique. Par I. Kondor.

Les opinions qui concernent le rôle de l'histoire et de la politique et leur rapport, sont les plus confuses. Mais cette confusion est seulement celle des termes. La manière socratique de l'orientation, c'est à dire l'orientation par les concepts, est, de nos jours aussi, à la disposition du penseur.

C'est la manière par laquelle nous voulons démontrer 1) l'exclusivité et 2) la connexion de l'histoire et de la politique, deux thèses apparemment contradictoires. Le concept intermédiaire, qui garantit l'autonomie et produit la connexion, est celui de la culture. Dans ce sens, histoire et politique sont des fonctions culturelles. L'autonomie des fonctions culturelles est déterminée par caractère qui génère des processus psychiques, c'est à dire la base de la politique est la volonté et celle de l'histoire est la conscience, dans leur rapport spécialement social, représentant la politique la volonté commune et l'histoire la conscience commune. La vie collective impose la politique, d'autre part, l'histoire est la conscience de la vie collective. La collectivité comme telle ne possède ni volonté ni conscience, mais la vie collective, comme réalité, influence décisivement la fonction des processus psychiques de l'individu, en tenant la volonté dans le service des nécessités et des buts publics et produisant ainsi la politique; en même temps, la vie collective sera imbu des moments de l'histoire; voilà la conscience historique.

La vie collective ne devient culture qu'au moyen de ces processus psychiques. La culture n'existe que dans ces processus psychiques autonomes. L'autonomie de la culture est garantie par l'autonomie des processus psychiques.

Mais la culture veut dire plus que ces fonctions, c'est à dire leur unité, unité intellectuelle, et pas organique. Au delà de cette qualité intellectuelle, le sens de ces fonctions porte sur l'importance représentée dans la structure totale par son caractère qui génère.

Mais par cela, l'harmonie des fonctions n'est déterminée que dans la dimension intellectuelle, bien que dans l'expérience se révèle souvent une disharmonie inquiétante. Les fonctions — étant d'origine d'instinct — ont un caractère expansif. Il arrive souvent, qu'en voie de la réalisation, l'une ou l'autre de ces fonctions culturelles, se revendiquent la souveraineté, détruit l'harmonie et blesse les intérêts de l'autonomie de la culture. Dans les temps modernes, on assiste au duel entre l'histoire et la politique.

D'un côté, ce rivalité est concevable, de l'autre, la culture ne peut se poser un idéal autre, que celui qui contient l'autonomie relative des tous les éléments (c'est à dire du langage, de la religion, de l'art, de la politique, de l'histoire etc.). Mais l'autonomie existe par sa propre limitation. Car la mission culturelle est plus importante que le développement de ces fonctions séparées.

L'histoire réalise ce rôle culturel — nous y concluons — en assurant l'intégrité intérieure de la culture, par la juste interprétation des traditions pesantes du passé, et la politique devient le soutien de l'intégrité extérieure, en supprimant les forces opposées historiques et naturelles.

*

Das pädagogische System Diltheys. Von Béla Tettamanti.

D's kritischer Standpunkt der zeitgenössischen Pädagogik gegenüber zeigt sich in seiner ursprünglichen Vollständigkeit in dem ausführlichen *Entwurf* zu seiner Abhandlung aus dem Jahre 1888 (Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft), der in dem IX. Bd. der „Gesammelten Schriften“ unter dem Titel „Grundlinien eines Systems der Pädagogik“ abgedruckt worden ist. Sein Versuch einer Erneuerung der pädagogischen Wissenschaft auf Grund der neuen, geisteswissenschaftlichen Psychologie weist hier nicht nur eine umfassendere Vollständigkeit, sondern auch einen innigeren systematischen Zusammenhang auf, als in der bisher allgemein bekannten *Abhandlung*. Erst aus dem Entwurf geht es ganz klar hervor, dass D's Absicht darauf hinausging, das ganze Gebiet der Pädagogik zu erneuern und zwar von dem Standpunkte aus, dass die planmässige Erziehung ein in sich geschlossenes System der Kultur ist und die Erziehungswissenschaft die Erkenntnis dieses Systems sein soll. Da Erziehung eine Funktion der Gesellschaft bedeutet und als ein Verhältnis zwischen Erwachsenen und Heranwachsenden in der Gesellschaft, also als eines der sogenannten Systeme des gesellschaftlichen Lebens aufzufassen ist, muss in erster Reihe dieses System selbst in seinem Verhältnis zu den übrigen Objektivationen des kollektiven Lebens untersucht, analysiert werden, um daraus die Normen des vollkommenen Verlaufs dieser Zwecktätigkeit ableiten zu können. Erst dann folgt eine eingehende Analyse der geschichtlichen Gestalten dieses System.

Auf Grund dieser theoretischen Einsicht sucht der erste Abschnitt der neuen Pädagogik von dem Begriffe der Erziehung ausgehend die strukturellen Eigenschaften dieses eigentümlichen und eigengesetzlichen Zweckzusammenhanges zu bestimmen, während der zweite Abschnitt die Aufgabe hat, auf Grund der immanenten Teleologie des Seelenlebens die allgemeinen Normen des konkreten erzieherischen Handelns klarzulegen.

In der Konzeption D's weist aber diese allgemeingültige Theorie der Erziehung in seinem Aufbau einen bedeutenden Mangel auf, der mit dem psychologischen Standpunkte des Verfassers in Zusammenhang ist. D. hat es wohl erkannt, dass die Erziehung in ihrem Verhältnisse zu den sog. gesellschaftlichen Systemen also zu den übrigen Objektivationen des Geistes zu untersuchen ist; er hat aber dabei nur an das Verhältnis zu den äusseren Organisationen des gesellschaftlichen Lebens gedacht. Nirgends finden wir eine Aufforderung, die

Erziehung auch in ihrem Verhältnisse zu den kulturellen Systemen (Sitte, Religion, Wissenschaft, Kunst, Philosophie etc.) einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen, auf diese Weise diesen Zweckzusammenhang vollständig aufzuklären und den eigentlichen Sinn des erzieherischen Handelns in seiner Eigengesetzlichkeit und in seiner Eingliedertheit in die Totalität des kollektiven Lebens zu betrachten. Eine derartige Untersuchung scheint nach D's Auffassung von der immanenten Teleologie des Seelenlebens überflüssig zu sein, denn die sich entwickelnde und zu entwickelnde Organisation der Persönlichkeit gehorcht nur einem einzigen Gesetze: der innerlich erlebten Vollkommenheit des seelischen Zusammenhanges. Es ist also gar nicht nötig den Fäden nachzugehen, welche diesen inneren formalen Zusammenhang mit den inhaltlichen und dabei notwendig historisch bedingten, also relativen Objektivationen des Geistes in Verbindung setzen; ja es ist auch nicht möglich eine prinzipielle Verbindung zwischen diesen beiden Geistessphären herzustellen, denn die Seele, die nur in ihrer innerlich erlebten Teleologie zur Vollkommenheit gelangt, kann von der äusseren Welt her nicht bestimmt werden.

*

Eine Philosophiegeschichte up to date. Von K. Marót.

In seiner „Geschichte der mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie“ (1935) sucht G. v. Bartók zunächst die Hegelische Vorschrift einer Geschichte der Philosophie zeitgemäss zurechtzurücken, um dann das modernisierte Programm — hier zum erstenmal — auszuführen. Spannend legt er den in Widersprüchen sich entfaltenden Existenzkampf des selbstbewussten, freien, eigenwertigen, absoluten Geistes in den einzelnen Momenten, d. i. individuellen Fortschrittsäusserungen seines „Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens“ (Hegel) dar, wobei — um die Progression der einzelnen Momente (der „Systeme“) folgerichtig erblicken lassen zu können, — gleichfalls als Subjekt und Substanz, selbstverständlich auch ein weiteres, aktives Moment zur Hervorbringung dieses Sich-mit-sich-Zusammenschliessens des Geistes, nämlich der selbstbewusste, freie, individuelle Geist des Geschichtsschreibers, hinzutritt. So durfte die Vollendung dieser grossen Unternehmung nicht bloss ihren Verfasser, als einen tätigen Mitarbeiter an der allgemeinen Geistesentwicklung legitimieren. Notwendig müsste durch diese auch die Philosophiegeschichte als etwas in ihrem Wesen, immer nach den momentanen Situationen, Transitorisch-Provisorisches erscheinen, d. h. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit von zahllosen anderen Philosophiegeschichten offen lassen werden.

Folglich hatte auch diese Rezension nicht bloss die grosse Bedeutung von Bartóks versuch mit Lob zu verzeichnen gehabt. Sie durfte sich allerdings auch eine Bemerkung wie jene z. B. erlauben, dass die Behandlung in extenso der in diesem Zusammenhang — aus äusserlichen Gründen — übergangenen Geschichte der alten griechischen Philosophie, unbedingt auch den Standpunkt Bartóks (auch die modernsten philosophischen Bestrebungen berteffend) stärker zu beeinflussen gehabt hätte. Erstens, indem ihm die heutigen Strömungen einer Lebensphilosophie und philosophischen Anthropologie seit Dilthey (eigentlich schon Goethe und Schiller), leicht als ein moderner, heroischer Rückschlagsversuch zu jener griechischen „Einheit“ erschienen wären, welche am

Anfang des christlichen Mittelalters als unmöglich empfunden und damals deswegen aufgegeben wurde. Dann vielleicht auch darum, weil eine nähere Darlegung der griechischen Anfänge eventuell auch eine gewisse aufschlussreiche charakterologische Bedingtheit einzelnen Fortschrittsphasen der Geistesentwicklung in helleres Licht zu stellen vermöchte: ohnedem scheinen doch auf der einen Seite Griechisch, Platon, Germanisch ebenso, als auf der anderen Hellenistisch-italisch, Aristoteles, romanische Völker bzw. Individuen, in grossem und ganzem zusammenzugehören.